

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 88 · 2004

HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 88 · 2004

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Gesamtregister

Zusammengestellt und eingeleitet
von Hubert Kaufhold

Bände 1-70 (1901-1986)

1989. IX, 437 Seiten, ISBN 3-447-02964-1

€ 59,- (D)/sFr 101,-

Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag
(verlag@harrassowitz.de; Tel. 0611/89047905)

Bände 71-87 (1987-2003)

Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de

Manuskripte und Besprechungsexemplare werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München.

© Otto Harrassowitz KG, Wiesbaden 2004

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen
sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

www.harrassowitz.de/verlag

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	VIII
Abkürzungen	IX
Beiträge	
UTE POSSEKEL	
Bardaisan of Edessa on the Resurrection: Early Syriac Eschatology in its Religious-Historical Context	1
ALEXANDER TOEPEL – JU-MI CHUNG	
Was there a Nestorian mission in Korea?	29
CARSTEN-MICHAEL WALBINER	
Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenössischen Quellen	36
OKSANA YURCHYSHYN-SMITH	
The Antimension (1620) of Theophanes, Patriarch of Jerusalem	93
YOUHANNA NESSIM YOUSSEF	
A new fragment of a life of Severus of Antioch	111
HEINZGERD BRAKMANN	
Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica. Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie	117
OTTO MEINARDUS	
About the new Saints in the Coptic Church	173
HUBERT KAUFHOLD	
Ein bisher unbekanntes Manuskript von Joseph Karst über Kirchen und Klöster Georgiens (nebst biographischer Skizze und Bibliographie) ...	202

VICTOR H. ELBERN

Zehn Kelche und eine Taube. Bemerkungen zum liturgischen Schatzfund von Attarouhti	233
--	-----

Mitteilungen

H. Kaufhold, Wieder eine neue Zeitschrift für das Gebiet des Christlichen Orients: Collectanea Christiana Orientalia (CCO)	254
--	-----

Personalia	256
------------------	-----

Nachruf auf Prof. Dr. phil. P. Michel van Esbroeck S.J. (H. Kaufhold) ..	257
--	-----

Besprechungen

G. Schmelz, Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka, München-Leipzig 2002 (H. Kaufhold)	262
F. Mitthof, Ein spätantikes Wirtschaftsbuch aus Diospolis Parva, München-Leipzig 2002 (H. Kaufhold)	264
A. Bayer, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln 2002 (P. Plank)	265
F. Winkelmann, Der monenergetisch-monotheletische Streit, Frankfurt a. M. 2001 (K. Pinggéra)	267
K. Pinggéra, All-Erlösung und All-Einheit, Studien zum »Buch des heiligen Hierotheos«, Wiesbaden 2002 (M. Tamcke)	269
M. Ullmann, Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jh., Wiesbaden 2002 (H. Daiber)	271
<i>RHAKOTI (Lights on Coptic Studies)</i> 1, Kairo 2004 (C. Walbiner)	273
M. S. Devens, A Concordance to Psalms in the Ethiopic Version, Wiesbaden 2001 (J. Wehrle)	274
Ch. Chaillot, The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition. A Brief Introduction to its Life and Spirituality, Paris 2002 (St. Munro-Hay)	276
W. Baum, Äthiopien und der Westen im Mittelalter, Klagenfurt 2001 (P. O. Scholz)	277
E. Hanebutt-Benz u. a., Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution, Westhofen 2002 (C. Walbiner)	281
Acts of the International Congress Comparative Liturgy. Fifty Years after Anton Baumstark, ed. by R. F. Taft, S. J. & Gabriele Winkler, Rom 2001 (A. Gerhards) ..	289

Kurzanzeigen (H. Kaufhold)

M. Widmann, Der Orientalist Prof. DDr. Georg Graf vollendet sein Hauptwerk in Donauwörth (1930-1945), in: Mitteilungen des Historischen Vereins für Donauwörth und Umgebung 2002, Donauwörth 2002, 135-145	295
W. Selb (†) – H. Kaufhold, Das Syrisch-römische Rechtsbuch, 3 Bände, Wien 2002	295

E. Chr. Suttner, Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens, Würzburg 2003	296
J. Haupt (Hrsg.), Ex Oriente Lux: Licht aus dem Osten. Theologische Wissenschaft und ökumenische Freundschaft, Hofgeismar 2003	296

Anschriften der Mitarbeiter

Privatdozent Dr. HEINZGERD BRAKMANN, Franz-Joseph-Dölger-Institut, Lenéstr. 41, 53113 Bonn, Deutschland

Frau JU-MI CHUNG, BA, 104-203 Woosung Apt., Pungho-dong, Jinhae, Gyeong-sang-namdo, Süd-Korea

Professor Dr. HANS DAIBER, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Orientalisches Seminar, Postfach 11 19 32, 60054 Frankfurt am Main, Deutschland

Professor Dr. VICTOR H. ELBERN, Ilsensteinweg 42, 14129 Berlin, Deutschland

Professor Dr. ALBERT GERHARDS, Seminar für Liturgiewissenschaft, Katholisch-Theologische Fakultät, Am Hof 1, 53012 Bonn, Deutschland

Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 81677 München, Deutschland

Professor Dr. MANFRED KROPP, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in der D.G.I.A., B. P. 11-2988, Riad El-Solh, Beirut 1107 2120, Libanon

Professor Dr. OTTO MEINARDUS, Stettiner Straße 11, 25479 Ellerau, Deutschland

Dr. STUART MUNRO-HAY, 16/1 M. 10, Ban Hong Nork, Tambon Mae Raem, Amphur Mae Rim, 50180 Chiang Mai, Thailand

Hochschuldozent Dr. KARL PINGGÉRA, Seminar für Ostkirchengeschichte, Am Plan 3, 35037 Marburg, Deutschland

Dr. theol. habil. PETER PLANK, Schießhausstr. 11, 97072 Würzburg, Deutschland

UTE POSSEKEL, Ph. D., St. John's Seminary, 127 Lake Stret, Brighton, Massachusetts 02135, USA

Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Rheingauer Straße 11, 65388 Schlangenbad, Deutschland

Professor Dr. MARTIN TAMCKE, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen, Deutschland

ALEXANDER TOEPEL M. A., Käsenbachstr. 58, 72076 Tübingen, Deutschland

Dr. CARSTEN-MICHAEL WALBINER, Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, Hausdorffstraße 151, 53129 Bonn, Deutschland

Professor Dr. JOSEF WEHRLE, Institut für Biblische Exegese der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, München, Deutschland

Dr. YUHANNA NESSIM YOUSSEF, Senior Research Associate, Centre of Early Christian Studies, Australian Catholic University, 1/27 Evon Avenue, East Ringwood, VIC 3135, Australien

Dr. OKSANA YURCHYSHYN-SMITH, 20 Harvey Goodwin Avenue, Cambridge, CB4 3 EU, Großbritannien

Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélogie, Paris 1 (1948) – 43 (1984)
BKV ^{1/2}	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hsgg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
ChristOrient	Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974-1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907-1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J. R. Stryer, 13 Bde., New York 1982-1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI ^{1/2}	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände, Leiden 1913-1938; Encyclopaedia of Islam, New Edition: Leiden 1960 ff.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSS	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegm. Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1998
LThK ^{2/3}	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001
Muséon	Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.

Nasrallah	Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V ^e au XX ^e siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
OrChr	Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
OrSyr	L'Orient syrien, Paris 1 (1956)-12 (1967)
OstkSt	Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
PAC	Patrimoine arabe chrétien. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo – Jounieh (Libanon) – Rom 1978 ff.
ParOr	Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
PG	Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866
PO	Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
POC	Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
REA	Revue des Études Arméniennes, Paris, 1 (1920)-11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
REGC	Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
RGG ^{3/4}	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965, 4. Auflage 1998 ff.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1 (1896)-30 (1935/1936)
SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
SfT	Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
Tarchnišvili	Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
Thomson	Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Tournhout 1995 (Corpus Christianorum)
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York 1976 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882 ff.
XB	Христианский Восток, Sankt Petersburg 1 (1912)-6 (1918). Новая серия: Sankt Petersburg-Moskau 1 (7) 1999 ff.
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

Bardaisan of Edessa on the Resurrection: Early Syriac Eschatology in its Religious-Historical Context

Bardaisan (154-222), the “Aramean philosopher,”¹ was a nobleman who flourished at the royal court in Edessa.² Bardaisan converted to Christianity as an adult,³ and subsequently strove to reconcile his adopted faith with the contemporary philosophy in which he had been trained.⁴ Bardaisan’s theology was formulated in late second-century Edessa, a multi-cultural and religiously diverse city at the intersection of Greek, Mesopotamian, and Parthian civilizations.⁵ Bardaisan’s syncretistic theology found many admirers, especially among the local nobility, and he established a Christian community that flourished in Edessa until at least the fifth century.⁶

- 1 This title is given to Bardaisan by Ephrem in the *Prose Refutations* (hereafter quoted as *PR*), II, 7,48-8,1 and 225,25-26, ed. with Engl. tr. C. W. Mitchell, A. A. Bevan, and F. C. Burkitt, *S. Ephraim’s Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, 2 vols. (London: Williams and Norgate, 1912-1921).
- 2 Sextus Julius Africanus, *Cesti* I, 20,39-53, ed. with French tr. J.-R. Vieillefond, *Les “Cestes” de Julius Africanus* (Paris: Didier, 1970); Epiphanius, *Panarion* 56.1.1-3, ed. K. Holl, *Epiphanius*, vol. 2, GCS 31 (1922), 338-343; Engl. tr. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Books II and III* (Leiden: Brill, 1994).
- 3 Bardaisan’s conversion as an adult is presupposed by those writers who like Eusebius claim that he converted from Valentinianism (cf. n. 10 below). It is explicitly stated by Theodore bar Koni (9c.), who reports that “after he had been brought up at Edessa and had been baptized and trained in the Holy Scriptures, he received the ordination to the priesthood.” (*Liber scholiorum* II, ed. A. Scher, CSCO 69, Syr. 26 [Louvain, 1954], 307,24-26, section also ed. F. Nau, PS 1.2 [1907; reprint 1993], *praefatio*, 517). This claim is confirmed by Agapius of Mabbug (10c.), *Kitab al ‘Unwan*, ed. A. Vasiliev, PO 7, 519.
- 4 On Bardaisan’s syncretism, cf. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen: Van Gorcum, 1966), 165; F. Winter, *Bardesanes von Edessa über Indien: Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land* (Thaur, Austria: Verlagshaus Thaur, 1999), 21-24.
- 5 On Edessa’s history and culture, cf. J. B. Segal, *Edessa: ‘The Blessed City’* (Oxford: Oxford University Press, 1970; reprint Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2001); H. J. W. Drijvers, “Hatra, Palmyra und Edessa: Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung,” *ANRW* II. 8 (1977), 799-906; idem, *Cults and Beliefs at Edessa* (Leiden: Brill, 1980); E. Kirsten, “Edessa,” *RAC* 4 (1959), 552-597.
- 6 The biographer of Rabbula, bishop of Edessa from 411/12 to 435, credits Rabbula with suppressing the movement (*Vita Rabbulae*, ed. J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabbulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta* [Oxford: Clarendon, 1865], 192 f.). However,

In the late second century, a variety of Christian groups existed in Edessa, including the Marcionites, the Gnostics, and the so-called “Palutians.” The Marcionites had established themselves in Edessa at an early date,⁷ and it was thus partially in conversation with Marcion’s theology⁸ that Bardaisan’s theological outlook emerged.⁹ Another possible influence upon Bardaisan’s theology is Valentinian Gnosticism, as has been claimed by both patristic writers and modern scholars.¹⁰ Yet Bardaisan considered himself to be in the mainstream of Christian thought. In particular, his “orthodoxy” led him to embrace an explicitly anti-Marcionite position,¹¹ and he is said to have composed dialogues against the Marcionites in Syriac.¹² Furthermore, there is no evidence of Bar-

Jacob of Edessa (d. 708) indicates the continuing existence of Bardaisanites in this city up to his time. Text quoted by F. Nau, *Bardesan, Liber legum regionum*, PS 1.2 (1907; reprint 1993), *praefatio*, 512.

- 7 W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, German first edition 1934, Engl. tr. ed. R. A. Kraft (Mifflintown, PA: Sigler Press, 1996), 1-43. After Marcion’s break with the church in Rome, the Marcionite church rapidly spread throughout the Roman Empire and beyond, and it posed a lasting challenge to the normative church of antiquity. In the Syriac-speaking East, in particular, Marcionism flourished for centuries. Cf. H. J. W. Drijvers, “Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics,” *Second Century* 6 (1987/88), 153-172; D. Bundy, “Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics,” *Muséon* 101 (1988), 21-32; J. M. Fiey, “Les marcionites dans les textes historiques de l’Église de Perse,” *Muséon* 83 (1970), 183-188.
- 8 On Marcion’s theology, cf. A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (second ed. 1924; reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996); R. J. Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* (Chico, CA: Scholars Press, 1984); B. Aland, “Marcion: Versuch einer neuen Interpretation,” *ZThK* 70 (1973), 420-447; eadem, “Sünde und Erlösung bei Marcion und die Konsequenz für die sog. beiden Götter Marcions,” in *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, ed. G. May and K. Greschat (Berlin: de Gruyter, 2002), 147-157. See also the other essays in this volume.
- 9 Cf. Drijvers, “Marcionism,” 153-156.
- 10 Eusebius reports that Bardaisan had been a Valentinian prior to his conversion, but that “the taint of the old heresy stuck to him to the end.” (*Historia ecclesiastica* 4.30.3, ed. with French tr. G. Bardy, SC 31 [Paris: Cerf, 2001]; Engl. tr. G. A. Williamson, revised by A. Louth [London: Penguin, 1989]). Epiphanius, on the other hand, maintains that Bardaisan “fell in with the Valentinians” later, which led him to introduce into his theology first principles and emanations, and to deny the resurrection of the dead (*Pan.* 56.2.1). Eusebius’ version of events is confirmed by Didymus the Blind, who also claims that Bardaisan joined the priesthood, *Commentary on the Psalms*, ed. A. Gesché and M. Gronewald, *Didymus der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*, Teil 3 (Bonn: Rudolf Habelt, 1969), 182-184. On this passage, cf. S. Brock, “Didymus the Blind on Bardaisan,” *JTS* N. S. 22 (1971), 530-531. Among modern scholars, B. Aland has associated Bardaisan with Gnosticism (B. Ehlers, “Bardesan von Edessa – ein syrischer Gnostiker: Bemerkungen aus Anlaß des Buches von H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa,” *ZKG* 81 [1970], 334-351). H. J. W. Drijvers, on the other hand, denies links between Bardaisan and Gnosticism (*Bardaisan*, 224).
- 11 Eusebius, *H. e.* 4.30; other evidence is discussed below.
- 12 *Ibid.*

daisan having criticized the so-called “Palutians” in Edessa, the forerunner of the later orthodox Christian community.¹³

Of Bardaisan’s writings, neither his *Dialogues against Marcion* nor any other treatises are preserved, and his thought needs to be reconstructed from a few remaining fragments of his writings quoted by his opponents,¹⁴ from summaries in the anti-heretical literature, and from the *Book of the Laws of the Countries*, a dialogue written by Bardaisan’s disciple Philip, in which the Aramean philosopher is the main interlocutor.¹⁵ A further source for the reconstruction of Bardaisan’s theology is the *Adamantius Dialogue*, composed in the late third or early fourth century,¹⁶ in which a Bardaisanite named Marinus explains his views in a conversation with a Marcionite, several Gnostics, and Adamantius, a representative of the orthodox church. Finally, the *Life of Abercius* speaks favorably of Bardaisan, whom Abercius is said to have met on his journeys.¹⁷

Despite the loss of his original treatises and the relative paucity of evidence concerning Bardaisan’s teachings, his anti-Marcionite position is well attested by Eusebius, Ephrem, and the *Book of the Laws of the Countries*. Bardaisan stressed the unity and goodness of God, a clear rejection of Marcion’s distinction between a creator God and the good God who sent Jesus Christ.¹⁸ Moreover,

- 13 Cf. Bauer, *Orthodoxy*, 29. The Palutians were so named after bishop Palut (ca. 200). Ephrem criticizes this name, noting that they should call themselves “Christians” in his *Hymns against Heresies* (hereafter quoted as *CH*), ed. with German tr. E. Beck, *Ephraem des Syrsers Hymnen Contra Haeresees*, CSCO 169-170, Syr. 76-77 (Louvain, 1957), Hymn 22, 5-6. On the Palutians, see also Bauer, *ibid.*, 17, 20-22.
- 14 Ephrem preserves quotations in the *Prose Refutations* (n. 1 above) and the *Hymns against Heresies*. On Ephrem’s presentation of Bardaisan’s teachings, cf. E. Beck, “Bardaisan und seine Schule bei Ephrām,” *Muséon* 91 (1978), 271-333.
- 15 *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, ed. with Engl. tr. H. J. W. Drijvers (Assen: Van Gorcum, 1965); also ed. F. Nau, PS 1.2 (1907; reprint 1993). Hereafter cited as *BLC* from the Drijvers edition.
- 16 Adamantius, *De recta in Deum fide*, ed. W. H. van de Sande Bakhuyzen, GCS 4 (1901); Engl. tr. R. A. Pretty, *Adamantius, Dialogue on the True Faith in God* (Louvain: Peeters, 1997). Pretty dates the dialogue to between 280 and 313 (*ibid.*, 16f.).
- 17 *Life of Abercius* 69-70, ed. Th. Nissen, *S. Abercii Vita* (Leipzig: Teubner, 1912). The *vita* dates from the fourth century (D. Bundy, “The *Life of Abercius*: Its Significance for Early Syriac Christianity,” *The Second Century* 7 [1989-90], 170). Scholars have reached different conclusions concerning the historicity of the encounter with Bardaisan. Drijvers, *Bardaisan*, 170f. holds that there “would seem to be no reason to doubt the historicity of this passage in the *Vita* of Aberkios.” Bundy, on the other hand, does not consider the *vita*, which reflects the situation in fourth-century Phrygia, to be a good historical source for Syriac Christianity (“The *Life of Abercius*,” 172, 175). The *Life of Abercius* cites the funerary inscription of Abercius, which can be dated to before 215, on which there is a significant amount of scholarly literature, cf. W. Wischmeyer, “Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm,” *JAC* 23 (1980), 22-47.
- 18 *BLC*, 4,9; 4,14-15; 10,12; 12,21. In the *Hymns against Heresies*, Ephrem quotes Bardaisan’s

Bardaisan differed from Marcion by accepting the authority of the Old Testament scriptures.¹⁹ Epiphanius testifies: "(Bardaisan) uses the Law and the Prophets, the Old and the New Testaments ...,"²⁰ a claim that is confirmed by Ephrem.²¹ Further evidence for doctrinal controversy between the Marcionites and Bardaisan comes from the *Refutation of All Heresies* by Hippolytus (d. ca. 236), who notes that a Marcionite named Prepon wrote against Bardaisan.²² On the other hand, there are certain theological views attributed to Bardaisan which he held in common with Marcion, such as the denial that Christ took on a human body, and the rejection of belief in a bodily resurrection at the end of time.²³ Similar observations can be made with respect to the Gnostics. Eusebius records that Bardaisan, after his conversion, vehemently refuted many ideas of the Valentinian Gnostics to whom he had formerly belonged.²⁴ Bardaisan's opposition to Gnosticism, however, is not evident in his theology of the resurrection, for like him many of the Gnostic groups rejected a bodily resurrection.

The subject of this paper is Bardaisan's understanding of the resurrection and its relation to contemporaneous systems of thought. Can the peculiarities of his eschatology be attributed to religious ideas prominent in late antique Edessa? Was it his training in philosophy that suggested to him certain modes of thought? Or was it Marcionite or Gnostic influence that led Bardaisan to deny a bodily resurrection? In order to answer these questions, the first part of this paper will examine in detail Bardaisan's eschatology; the second part

opposition to Marcion's dualism: "It is impossible that there be two Gods, because one is the name, the substance (*qnomā*), of God." (CH 3,4; cf. CH 3,5). On this subject, cf. H. J. W. Drijvers, "Bardaisan's Doctrine of Free Will, the Pseudo-Clementines, and Marcionism in Syria," in *Liberté chrétienne et libre arbitre*, ed. G. Bedouelle and O. Fatio (Fribourg: Éditions Universitaires, 1994), 13-16, 30. On Marcion's theology, cf. v. Harnack, *Marcion*, 93-143.

19 To what degree Bardaisan accepted the New Testament writings we can not ascertain. In his time, the canon was still in the process of formation (cf. W. Schneemelcher, "Bibel III. Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel," *TRE* 6 [1980], 22-48; W. Künneth, "Kanon," *TRE* 17 [1988], 562-570, with further literature). To my knowledge no sources exist that accuse Bardaisan of not accepting any of the Scriptures generally recognized at his time. We can assume that Bardaisan was familiar with and accepted the Syriac Diatessaron; he presumably also knew at least some of the Pauline epistles. On the early version of the New Testament in Syriac, cf. B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977), 3-63; S. P. Brock and B. Aland, "Bibelübersetzungen I.4," *TRE* 6 (1980), 181-196.

20 Epiphanius, *Pan.* 56.2.2.

21 Ephrem, *PR* II, 53,38-40; *CH* 21,10.

22 Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* 7.31, ed. M. Marcovich (Berlin: de Gruyter, 1986).

23 On Marcion's view, cf. Tertullian, *Adversus Marcionem* 5.10.3, ed. with Engl. tr. E. Evans, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1972); v. Harnack, *Marcion*, 122-133. On Bardaisan, cf. Ephrem, *PR* II, 145,22-147,17 (no. 9-15).

24 Eusebius, *H. e.* 4.30.

will discuss views on death and afterlife prevalent in Bardaisan's religious environment; the third part will address the connections between Bardaisan and Graeco-Roman philosophy; and the fourth part will compare Bardaisan's understanding of the resurrection with that of contemporary Christian groups.

1. Bardaisan's eschatology

The topic of eschatology was by no means a marginal question in the second century. Rather, it stood at the center of theological debate in Bardaisan's lifetime, and it was the late second-century controversies that led to the incorporation into the creed of the phrase "resurrection of the flesh."²⁵ Challenges to this belief were brought forth by pagan philosophers,²⁶ by members of the ecclesiastical community,²⁷ and by various "heretical groups" such as Valenti-

25 The phrase does not occur in the New Testament, which instead speaks of the "resurrection of the dead." The Nicene Creed also employs this terminology. The phrase "resurrection of the flesh" emerges as dominant in the second century, so that local creeds (including the Old Roman Creed, which emerged into the Apostles' Creed) required the confession of *resurrectio carnis*. Cf. Hippolytus, *Apostolic Tradition* 21.17, ed. B. Botte, SC 11/3 (second ed., 1984). The exact reading of the passage is subject of debate, cf. B. Botte, "Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte," in *Mélanges J. de Ghellinck*, vol. 1 (Gembloux: Duculot, 1951), 189-200; A. Stewart-Sykes, *Hippolytus, On the Apostolic Tradition* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 115f. Further evidence for the terminology is Hippolytus, *Commentary on Daniel* 2.28.4-5, ed. G. N. Bonwetsch and M. Richard, *Hippolyt Werke*, Bd. 1, Teil 1, GCS N. F. 7 (Berlin: Akademie Verlag, 2000), p. 110-112; Justin, *Dialogue with Trypho* 80.5, ed. M. Marcovich (Berlin: de Gruyter, 1997). Cf. C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York: Columbia University Press, 1995), 26; B. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); R. Staats, "Auferstehung I/4. Alte Kirche," *TRE* 4 (1979), 467-477; J. G. Davies, "Factors Leading to the Emergence of the Belief in the Resurrection of the Flesh," *JTS* N. S. 23 (1972), 448-455.

26 Perhaps the most prominent pagan critic was Celsus. Origen preserved his objections in *Contra Celsum* V. 14, ed. M. Marcovich, *Origenes, Contra Celsum libri VIII* (Leiden: Brill, 2001). Celsus notes that it is not according to God's nature to resurrect the body: "But, indeed, neither can God do what is shameful nor does He desire what is contrary to nature." (Tr. H. Chadwick [Cambridge: Cambridge University Press, 1965]). On pagan criticism, cf. also Ps.-Justin, *De resurrectione* 6, ed. with German tr. M. Heimgartner, *Pseudo-Justin – Über die Auferstehung* (Berlin: de Gruyter, 2001).

27 Cf. Justin, *Dialogue* 80; Tertullian, *De resurrectione carnis* 2 (ed. with Engl. tr. E. Evans, *Tertullian's Treatise on the Resurrection* [London: SPCK, 1960]). Origen, *Contra Celsum* 5.14, quotes Celsus as stating: "The fact that this doctrine is not shared by some of you [Jews] and by some Christians shows its utter repulsiveness ..." (tr. Chadwick). Cf. W. C. Van Unnik, "The Newly Discovered Gnostic 'Epistle to Rheginos' on the Resurrection," *JEH* 15 (1964), 157f.

Expressing a different view on the resurrection did not necessarily put one outside the church in the second century. Justin, *Dialogue* 80.2, acknowledges that among those who "belong to the pure and pious faith" were those who had diverse opinions on the resurrection. However,

nian Gnostics and Marcionites. Yet as Caroline Walker Bynum has convincingly argued in her study on *The Resurrection of the Body*, it was within the context of martyrdom, not primarily in response to the Gnostic challenge, that the early church affirmed the resurrection of the body.²⁸ She writes: "The specific adjectives, analogies, and examples used in treatises on the resurrection suggest that the palpable, vulnerable, corruptible body Christ redeems and raises was quintessentially the mutilated cadaver of the martyr."²⁹

Bardaisan upheld the Christian teaching of the resurrection of the individual, yet he believed that only the human soul, not the body, would rise from death. Bardaisan believed that God created the world from pre-existing substances (*'ityê*),³⁰ and he expected the order of creation, given by God, to remain "until the course is completed and measure and number have been fulfilled."³¹ God created humankind with a free will, and capable of keeping the divine commandments.³² Bardaisan emphasized that the fulfillment of the commandments depends neither on one's bodily constitution, nor on professional skill or social status, but merely on the individual's free will.³³ On the last day, a judgment will take place. Bardaisan does not explicitly state that God will be the judge, but this seems apparent from the context. Based on the

he later in the section qualifies this statement by regarding those who "say there is no resurrection of the dead, and that their souls, when they die, are taken to heaven," as not within the bounds of orthodoxy (tr. A. Cox, ANF 1 [reprint 1989]). In the fourth century, Gregory of Nazianzus still acknowledges that the resurrection is among those topics on which theological debate and a variety of positions is permissible. Errors on this and several other themes are "without danger," i. e., they do not imply heresy. (*Oration* 27.10 [*First Theological Oration*], ed. with French tr. P. Gallay, SC 250 [Paris, 1978]; cf. Gallay's comments p. 96f., n. 7). Van Unnik, "Epistle to Rheginos," 158, remarks that "... many people who were accused of holding differing views about the resurrection still belonged to the Church in the second century."

28 Bynum, *Resurrection*, 43-51.

29 Ibid., 43. Ephrem the Syrian's defense of the bodily resurrection takes up this point as well in the second part of the *Carmina Nisibena* (hereafter quoted as *CNis*), ed. with German tr. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, zweiter Teil, CSCO 240-241, Syr. 102-103 (Louvain, 1963), Hymn 47,10.

30 The *'ityê* from which the world was created are water, fire, air, and light. Darkness also played a role. Bardaisan's substances slightly differ from the Empedoclean elements (earth, water, fire, air). God out of his goodness made humankind in the image of God: "Because (a human being) is made in the image of God, because of this these things are given to him out of kindness, that they should serve him for a time, and it was given to him to live by his own free will." (*BLC*, 12,10-13; cf. 10,12-13; 12,21).

31 *BLC*, 38,3-4.

32 Bardaisan identifies the commandment with the Golden Rule of Mt. 7:12: "For two commandments are laid upon us, concordant with that liberty, and just. One, that we shall keep clear of all that is evil, which we would not wish to befall ourselves. And the other, that we shall do what is good, what is pleasant to us and which we desire to be done to ourselves also." (*BLC*, 14,25-16,4, tr. Drijvers).

33 *BLC*, 16,6-15.

use which people had made of their free will, whether or not they had kept the commandments, they would be judged as either righteous or guilty. At the end of time, this creation will cease, and a new world will come to be. Bardaisan, who understood cosmogony as a process of mixing of substances, characterized this new creation as “a different intermixture,” and he described it as follows: “In the constitution of that new world, all evil impulses³⁴ will have ceased and all rebellions will have ended, ... and there will be tranquility and peace through the gift of the Lord of all natures.”³⁵

The extant sources thus imply that Bardaisan saw the eschatological events not in terms of apocalyptic images, as a tumultuous crisis, or a final grand battle between the forces of good and evil. Rather, for the Aramean philosopher the eschaton will begin at the appointed time, there will be a judgment and a re-ordering of the universe, and there will be a resurrection of the individual. Bardaisan’s eschatology – as far as the remaining evidence permits a generalization – is representative of that kind of eschatological hope formulated in times of relative peace and prosperity, an eschatology which is “an ordered doctrine of the ‘last things’, personal expectation of final justice and retribution, a personal longing for rest and satisfaction in a new life that will begin at death.”³⁶

According to Bardaisan, at the time of death the body disintegrates, and the soul experiences a kind of death as well – understood as a shadowy existence in the underworld – but the resurrection of the individual pertains to the human soul only, not to the human body. The extant sources, unfortunately, are silent on the question whether Bardaisan believed the resurrected soul would be clothed in some kind of spiritual body. In order to defend his view, Bardaisan and his followers set forth two major types of argument. The first group of arguments was theological and scriptural in nature; the second group of arguments drew on natural philosophy.

Our main source for Bardaisan’s theological arguments against a bodily resurrection is Ephrem the Syrian,³⁷ who had first-hand acquaintance with his

34 This is a reference to fate.

35 *BLC*, 62,15-18.

36 Daley, *Hope*, 1. In times of oppression and persecution, eschatological texts tended to emphasize apocalyptic images and expectations of a violent cosmic struggle.

37 Ephrem’s *Memra Against Bardaisan* (*PR* II, 143-169) focuses on the question of the resurrection. This treatise also challenges Bardaisan’s christology. Bardaisan apparently believed Christ did not assume a human body, but a “heavenly body.” The *Adamantius Dialogue* takes up the critique of Bardaisan’s christology as well (tr. Pretty, 147f., 152f.). Ephrem understands both aspects to be closely related. The incarnation, Christ assuming a human body, already indicates the value of the body and that it must be resurrected (*PR* II, 145,44-146,11 [no. 11]; *CNis* 49,2). *CNis* 46ff. present a lengthy defense of the bodily resurrection, including arguments from nature and Scripture. Cf. Daley, *Hope*, 72-76; Bynum, *Resurrection*, 75-78.

ideas, for he admits to having read a book of Bardaisan which denies the bodily resurrection,³⁸ and he quotes from Bardaisan's writings.³⁹ Apparently, Bardaisan supported his denial of the bodily resurrection with arguments from Scripture. Bardaisan referred to Jesus' words in the Gospel of John: "Everyone who keeps my word will not taste death forever" (Joh. 8:51),⁴⁰ and he observed that, despite this promise of immortality, the followers of Jesus had physically died. He therefore concluded that Jesus here must have used the word "death" to refer to the death of the soul.⁴¹ He interpreted Jesus' teaching as a promise that the souls of those who kept his word will ascend to heaven without experiencing the hindrance that had prevented their return since the fall of Adam. Ephrem quotes:

"Therefore," [Bardaisan says,] "our Lord taught us
that 'everyone who keeps my word
death forever he shall not taste',
that his soul will not be hindered
when it crosses at the crossing-place,
like the hindrance of old
wherewith the souls were hindered
before our Savior had come."⁴²

If the Bible can use the word "death" to refer to the death of the soul, Bardaisan must have reasoned, then it can use the word "resurrection" to refer to the resurrection of the soul. Bardaisan found support for this conclusion in the story of Christ's descent into Sheol. The idea, that at his death Christ descended into Sheol to liberate the souls of the dead righteous from the grip

38 Ephrem, *CNis* 51,2-3.

39 The *Memra Against Bardaisan* contains five quotations of Bardaisan marked by "ܡܒܪܐ" (*PR* II, 143,17-24; 162,32-39; 164,23-25; 165,4-8; 165,12-19). It is unclear whether these are quoted from memory or from Bardaisan's book on the subject.

40 Ephrem twice preserves Bardaisan's quotation of John 8:51 (*PR* II, 164,20-22 [no. 80] and 165,10-12 [no. 83]); once he quotes part of the verse (*PR* II, 164,36f. [no. 81]). The text quoted uses the same vocabulary – but deviates slightly in the syntax – as the Sinaiticus manuscript (which differs from the Peshitta and Harklean versions which employ ܡܘܬ instead of ܡܘܬܐ, used in the *PR* and Sinaiticus). Cf. G. A. Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshittâ and Harklean Versions*, 4 vols. (Leiden: Brill, 1996). John 8:51 does not occur in Ephrem's *Commentary on the Diatessaron*, ed. L. Leloir, *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile Concordant* (Dublin: Hodges Figgis, 1963); Engl. tr. C. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on the Diatessaron* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

41 The phrase "death of soul" (ܡܘܬܐ ܡܢ ܢܦܫܐ) occurs in *PR* II, 164,11 (no. 79), which will be quoted in full below.

42 *PR* II, 165,9-19 (no. 83). In the same context, Ephrem quotes Bardaisan as saying: "For behold, our Lord said that 'everyone who keeps my word will not taste death forever,' but all who kept (it) have died." (*PR* II, 164, 18-25 [no. 80]). Cf. *PR* II, 164,33-40 (no. 81).

of the devil, played a prominent role in early Syriac Christian literature,⁴³ where it was often combined with the Adam-Christ typology employed by the Apostle Paul in 1 Corinthians 15.⁴⁴ Bardaisan accepted the Adam-Christ typology and the story of Christ's descent into Sheol, but he wondered: "Our Lord, who was raised, why did he not raise all their bodies, so that as their destruction was by Adam, so their reconstruction should be by our Lord?"⁴⁵ And in another fragment: "For if (it is) through Adam that we are dying the death of here below, it would be right that he who came (i.e., Christ) should have given life here below, for he was putting down the recompense for the punishment."⁴⁶ Ephrem summarizes his opponent's view succinctly:

Bardaisan insists that if (it) were so
that these bodies died in Adam,
it was right for our Lord who came
that he should raise up the bodies from the grave;
but if he did not raise the bodies,
it is clear that by his sins
Adam brought in the death of the soul (ܕܡܝܬܐ ܕܢܦܫܐ),

43 It occurs, for instance, in the *Odes of Solomon* 42.11, 17.9-10 (ed. with Engl. tr. J. H. Charlesworth [Chico, CA: Scholars Press, 1977]), the *Acts of Thomas* (ed. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles* I/II [London, 1871; reprint Hildesheim: Olms, 1990], text p. 180,9-11, tr. p. 155), and Ephrem, *CNIS* 36-41; idem, *Sermo de Domino nostro* (ed. E. Beck, CSCO 270-271, Syr. 116-117 [Louvain, 1966]). Cf. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 234-236, 324-329; P. Féghali, "La descente aux enfers dans la tradition syriaque," *ParOr* 15 (1988-1989), 127-141 [on Old and New Testament roots and on Aphrahat]; J. Teixidor, "La thème de la descente aux enfers chez saint Éphrem," *OrSyr* 6 (1961), 25-40; R. E. McCarron, *The Appropriation of the Theme of Christ's Descent to Hell in the Early Syriac Liturgical Tradition*, Ph. D. Diss. Catholic University of America (Washington, D. C., 2000). McCarron notes that Eznik of Kolb criticizes the Marcionite use of this motive (ibid., 70).

S. Brock makes the essential observation that for Ephrem, Christ's descent into Sheol is part of sacred time, not an event within historical or ordinary time. "The purpose of the doctrine of the descent of Christ into Sheol is precisely to show that the incarnation effects *all* historical time and *all* geographical space. To achieve this, however, it has to speak in terms of sacred time and sacred space, and accordingly the descent can only be described in a story-like and mythopoeic manner – something that Ephrem does with great dramatic effect in the second half of the cycle of Nisibene hymns." (*The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* [Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1985], 30). Bardaisan seems to have lacked understanding of this "sacred dimension" of the descent into Sheol, a point stressed by Ephrem in his refutation (*PR* II, 167,30-168,24 [no. 91-93]).

44 "For since death came through a human being, the resurrection of the dead has also come through a human being; for as all die in Adam, so all will be made alive in Christ." (1 Cor. 15:21-22; tr. *NRSV*).

45 *PR* II, 162,32-39 (no. 74).

46 *PR* II, 143,17-24 (no. 2).

for the souls which he brought down to Sheol
our Lord brought up with him.⁴⁷

Since Christ's descent into Sheol apparently did not result in a bodily resurrection, Bardaisan argued, it surely must have been the souls that Christ raised up. Consequently, Adam's death must have resulted in the death of souls, not bodies. Bardaisan's interpretation that Christ's descent into Sheol resulted in his resurrecting only the souls would be directly contradicted by Matthew 27:52, which records that "the tombs also were opened, and many bodies (σώματα) of the saints who had fallen asleep were raised."⁴⁸ Bardaisan, however, may never have read the text in this form. The passage under discussion is part of the Matthean *Sondergut* and was incorporated into Tatian's *Diatessaron*, which we can assume to have been available to Bardaisan. The Diatessaronic text, however, did not coincide with that preserved in the canonical Matthew. As W. Petersen has shown, the older versions of the Diatessaron used an earlier version of Matthew than the canonical one, and spoke of those raised as "the dead" instead of "many bodies of the saints." Only gradually did the wording in the Diatessaron assimilate to the canonical Matthew.⁴⁹ The Diatessaronic text of Mt. 27:52 thus did not pose a challenge to Bardaisan's theology of the resurrection, for his interpretation of "the dead" as "dead souls" was easily applicable to this pericope as well.

According to Ephrem's *Prose Refutations*, Bardaisan used one further exegetical argument to support his claim that the death due to Adam and the resurrection due to Christ pertained to the soul. He observed that, according to the Genesis account, Adam did not die a bodily death right after he sinned. The punishment of immediate death, threatened by God in Gen. 2:17, was not executed.⁵⁰ In fact, it was not Adam, but Abel slain by Cain, who was the first to die. Therefore, Bardaisan claimed, the consequence of Adam's sin could not have been the death of the body, but must have been the death of soul.⁵¹

47 PR II, 164,3-16 (no. 79), cf. PR II, 167,30-35 (no. 91).

48 Mt. 27:52, tr. NRSV.

49 W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (Leiden: Brill, 1994), 404-414. On the early NT texts in Syriac, cf. Metzger, *Early Versions* (n. 19 above).

50 On this, cf. R. Albertz, "'Ihr werdet sein wie Gott' (Gen 3,5)," in *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, ed. F. Crüsemann, FS H. W. Wolff (München: Kaiser, 1992), 11-27, esp. 22.

51 Ephrem discusses the subject in PR II, 151,11-152,2 (no. 32-34); in PR II, 153,20-154,2 (no. 40-41) he attributes the argument to Bardaisan. Ephrem's counterargument runs similar to that against Bardaisan's interpretation of the descent to Sheol. "Reasoning that of all bodies that die, only the body of our Lord rose, Bardaisan erred and thought that it was the souls that our Lord raised up, and he did not consider that also the death of Adam had reigned in Adam first, and after nine hundred years the leaven of it had spread in all generations."

Bardaisan's reasoning about "Abel died first" found many followers still in Ephrem's time, and Ephrem accuses him of misleading the simple folk.⁵²

Besides employing Scripture passages to support his understanding of the resurrection as pertaining to the soul alone, Bardaisan brought forth arguments from natural philosophy to substantiate his view. From Ephrem's *Memra Against Bardaisan*, we learn that "Bardaisan declared that even without the transgression of Adam, the body would turn to its dust, that flesh does not cleave to spirit, that the dregs run downward and the clear parts are running upward."⁵³ The body, by nature heavy, can not cleave to the soul, which is light.⁵⁴ At the time of death, Bardaisan argued, the soul, the light part, departs "and like a breath it is for a while and flies away lightly."⁵⁵ Unfortunately, much of the remaining text is illegible, but these brief references indicate that Bardaisan regarded bodily death as a natural, inevitable occurrence that did not result from Adam's sin.

Further elucidation of Bardaisanite reasoning from natural philosophy can be gained from the *Adamantius Dialogue*, composed around the year 300. In certain passages, this dialogue reflects a much later state of the discussion and can thus not be used as a source of Bardaisan's thought. This is the case, for example, for passages in which the Bardaisanite interlocutor Marinus uses arguments about bodily identity that are drawn from Methodius of Olympus' treatise *On the Resurrection*, where they express the view of the Origenist Aglaophon.⁵⁶ Other sections of the *Adamantius Dialogue*, however, show parallels with Bardaisan's general philosophical outlook, and can perhaps shed light on his eschatology.

In the dialogue, the Bardaisanite Marinus maintains that the human body is

(*PR* II, 167,30-42 [no. 91]). Ephrem also discusses the topic in *CDiat*, Prayers 3, ed. Leloir, 242 (n. 40 above). Ephrem vehemently objects to Bardaisan's exegesis, and in response he distinguishes between the types of death Adam and Abel died: Adam died from justice, but Abel was killed on account of free will (*PR* II, 151,22-152,23 [no. 33-36]).

52 "For not small is the harm that has entered through Bardaisan, for simple people who have hearkened have suffered loss of the merchandise of their lives." (*PR* II, 153,25-31 [no. 40]). Ephrem addresses the question also in *CNis* 51,5-7.

53 *PR* II, 143,1-9 (no. 1).

54 *PR* II, 154,28-39 (no. 44); 155,32-42 (no. 48).

55 *PR* II, 160,14-16 (no. 65).

56 For example, Marinus objects to the bodily resurrection by noting that the human body does not remain the same but is in a constant state of flux, changing from childhood to old age. The similarities with Methodius' treatise are noted by Pretty, 168. On Origen's understanding of the resurrection, cf. H. Chadwick, "Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body," *HTbR* 41 (1948), 83-102; H. Crouzel, "La doctrine origénienne du corps ressuscité," *Bulletin de littérature ecclésiastique* 81 (1980), 175-200, 241-266; idem, *Origen*, tr. A. S. Worrall (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), 235-266; Bynum, *Resurrection*, 63-71; Daley, *Hope*, 47-64. On Methodius, cf. L. G. Patterson, *Methodius of Olympus: Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997), 141-199.

composed of the four Empedoclean elements earth, water, fire, and air. At the time of death, the body goes into dissolution and the elements, which in the body existed in a form of mixture, each return to their original state: the part that came from fire returns to fire, and so on. He asks: "How then can humans, who are composed of parts mingled together, rise in the resurrection?"⁵⁷ Marinus' objection, taking up a common criticism of a bodily resurrection,⁵⁸ confirms Ephrem's statements about Bardaisan's thought.⁵⁹ The human body is made from a mixture of substances, and at death these dissolve and return to their respective elements.⁶⁰

Bardaisan's arguments from natural philosophy are standard objections made by pagan philosophers against Christianity. To give just one example, let me cite the words of Bardaisan's contemporary Celsus:

For what sort of body, after being entirely corrupted, could return to its original nature and that same condition which it had before it was dissolved? ... For the soul (God) might be able to provide an everlasting life; but as Heraclitus says, 'corpses ought to be thrown away as worse than dung'. As for the flesh, ... God would neither desire nor be able to make it everlasting contrary to reason.⁶¹

Behind this conception stands the disregard for the body as a non-essential part of human nature, and the view that it would be contrary to God's nature to resurrect this body.

How then, did Bardaisan envision the fate of the soul after death? And what did he think concerning the soul's resurrection? His arguments outlined above make it sufficiently clear that he thought that, on account of Adam's sin, the soul underwent a kind of death. In this regard, Bardaisan is in agreement with biblical thought, which does not, like Greek philosophy, maintain the immortality of the soul. The biblical perspective, rather, is that death is an all-encompassing event and can include the soul as well.⁶² Bardaisan's terminol-

57 *Adamantius Dialogue* V. 18, tr. Pretty, 172. This argument was brought forth by Origen also, but since it occurs in earlier writers, it is clear that it does not originate with Origen.

58 Ps.-Justin, *De resurrectione* 2.1-2.2, observes that critics of a bodily resurrection claim that it is impossible that the bodily parts, which dissolve into its constituents, can be reassembled to form the exact same body.


59 The only difference between Bardaisan's and Marinus' statements is that Bardaisan postulated a group of slightly different four elements (water, fire, air, light).

60 It should be noted that the idea that the body consists of four elements does not by necessity result in a denial of the resurrection. Ephrem, as well as many Greek Christian authors, shared this view. They believed that it is possible for God to re-assemble the body from these elements. Ephrem states that human beings are composed of the four elements in *PR* II, 156,34-42; his resurrection theology is developed in *CN* 45-77.

61 Origen, *Contra Celsum* 5.14, tr. Chadwick.

62 Cf. O. Cullmann, "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?" in *Immortality and Resurrection*, ed. K. Stendahl (New York: Macmillan, 1965), 27f. (German essay first

ogy of “death of soul” might also be conditioned by his effort to adhere to Pauline theology as expressed in 1 Cor. 15, which understands “death” as the result of Adam’s sin. The death of the soul, according to Bardaisan, is not a complete destruction or decomposition, as the death of body, but consists in being prevented from rising to its proper place. After a person’s life ends, the soul lingers in the underworld, while the body is given over to dissolution. Ephrem summarizes Bardaisan’s view of salvation history:

According to the teaching of Bardaisan
the death that Adam brought in
was a hindrance to the souls,
in that they were hindered at the crossing-place (ܩܬܠܐ) 
because the sin of Adam hindered them.
“And the life,” [Bardaisan said,] “that our Lord brought in
is that he taught truth and ascended,
and allowed them to pass over into the kingdom.”⁶³

Through Christ, the soul is again able to cross over into the kingdom, which Bardaisan also describes as the bridal chamber of light, an image highly popular among the Syrian authors.⁶⁴

2. Views on death and afterlife in Bardaisan’s religious environment

Bardaisan’s understanding of the resurrection was formulated within the religiously and culturally diverse climate of late antique Edessa,⁶⁵ and I shall now

published in *Theologische Zeitschrift* 12 [1956], 126-156). Cullmann refers, for example, to Mt. 10:28.

- 63 *PR* II, 164,41-165,8 (no. 82), cf. *PR* II, 164,33-40 (no. 81) and 165,9-19 (no. 83) quoted above.
- 64 “And [the] word the argument of which is something else he makes into stuff for his argument, for he considered about this same death that the Souls which are hindered in every place in all depths and Limbos, and that ‘have kept the word of our Lord’, ... from within the Body, are exalted to the Bridal chamber of Light!” (*PR* II, 164,29-40 [no. 81], tr. Mitchell). In the *Gospel of Philip* (NHC II,3), the “bridal chamber” is the as yet mysterious place of eternal bliss (84.20-23, 86.4-7), Engl. tr. W. W. Isenberg, in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson, third edition (San Francisco: HarperCollins, 1990). Cf. Daley, *Hope*, 27f.
- 65 Besides Judaism and Christianity, there existed a large number of pagan religious cults in second-century Edessa. The diverse pagan pantheon reflected the cultural and ethnic variety among the population. The Edessan deities can be subdivided roughly into three groups. First, the ancient Babylonian gods Bel and Nebo played a prominent role in the city’s religious life. They were the traditional gods of Edessa and came to be assimilated to the Greek gods Hermes/Mercurius and Apollo. The great altar, which still stood in the city in the fourth or fifth century, was the site where Nebo, Bel, and other deities were venerated at the time of the spring festival. The traditional gods of the local Aramaic population form a second group within the Edessan pantheon. In the second and third centuries, the most prominent one of these was the goddess Atargatis (Tar’atha), the Dea Syria of Hierapolis,

examine the prevalent notions on death and afterlife in Bardaisan's environment, in order more clearly to see the contours of his eschatology. Does Bardaisan's eschatology seem to be indebted to Mesopotamian ideas on the subject? Does he seem to be influenced by any of the non-Christian monotheistic faiths?

Ancient Mesopotamian religion understood death as an inevitable fate for all of humankind, and the quest for immortality was seen as futile. In the *Gilgamesh Epos*, we read:

Gilgamesh, whither rovest thou?
The life thou pursuest thou shalt not find.
When the gods created mankind,
Death for mankind they set aside,
Life in their own hands retaining.⁶⁶

The notion of an afterlife, or a salvation, was absent from ancient Mesopotamian religion.⁶⁷ Human beings were created primarily to serve the gods, and their mortality was necessary to avoid any human revolt. After death, humans were thought to reside forever in the underworld, the "land of no return."⁶⁸ It may be noted here that the ancient Greeks similarly thought that some part of the human person continued to exist after death, either in the tomb or beneath the earth in the "House of Hades," as Homer calls it.⁶⁹ Beliefs about a post-mortem shadowy existence in the underworld were thus common among the two major civilizations that shaped Edessan culture, and it does not surprise to encounter them in Bardaisan. Overall, however, the followers of the ancient Mesopotamian religions held views markedly different from Bardaisan's, and it does not appear likely that they directly influenced his eschatology.

whose cult spread far into the Roman Empire. Third, Edessan residents venerated gods of Arab provenance, in particular Azizos and Monimos, the assessors of Helios the sun god. Cf. Drijvers, *Cults*.

66 *Gilgamesh Epos*, Tablet X.3, tr. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 90. Cf. *Gilgamesh Epos*, Tablet III.4, tr. Pritchard, 79.

67 Cf. J. Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity* (London: Routledge, 1999), p. 4 and ch. 3, p. 47-59, esp. 53; J. S. Cooper, "The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia," in *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, ed. H. Obayashi (New York: Greenwood Press, 1992), 19-33, esp. 24-26; E. Yamauchi, "Life, Death, and the Afterlife in the Ancient Near East," in *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. R. N. Longenecker (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), 21-50. The matter was different for the gods, however. There are Near Eastern deities who were believed to have undergone death and risen again. Cf. T. Mettinger, *The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001).

68 Davies, *Death, Burial and Rebirth*, 52f.

69 Homer, *The Odyssey* 11, ed. with Engl. tr. A. T. Murray, 2 vols., LCL (London: Heinemann, 1919). Cf. H. F. North, "Death and Afterlife in Greek Tragedy and Plato," in Obayashi, *Death and Afterlife*, 49-64.

Our main source for the pagan understanding about death and afterlife in late antique northern Mesopotamia are the numerous funerary inscriptions, almost all of them pagan, found in and around Edessa.⁷⁰ The epigraphic evidence dates largely from the second and third centuries, the time in which Bardaisan flourished. Most of the inscriptions make no reference to any kind of resurrection or afterlife, a fact that confirms the results obtained above concerning the absence of such beliefs in Mesopotamian paganism. Most funerary inscriptions are of a commemorative nature; they merely identify the person buried at the site or the figure depicted on a funerary relief.⁷¹ Several inscriptions, often found on the funerary mosaics from the third century, refer to the tomb as “house of eternity” (ܠܒܝܬ ܥܠܡܝܢ),⁷² a phrase which functions as a synonym to “tomb” (ܩܒܪܐܝܬ).⁷³ The phrase “house of eternity” alludes to the desire – explicitly stated in some epigraphs – that the person’s corpse not be removed from the grave. On a funerary inscription, possibly dating from the second or third century,⁷⁴ found on the cemetery of Kirk Magara outside of Edessa, the following words are inscribed:

I, Gayyu, daughter of Baršuma, made for myself this tomb. I ask you coming later who enter here: do not remove my bones from the sarcophagus. And whoever removes my bones, may he have no latter end⁷⁵ and may he be cursed by Maralahe. Remembered be Baršuma son of Wa’el.⁷⁶

The concern for the buried bones does not reflect hope in a resurrection, but indicates that “the tomb is the very place where the living ones meet the dead, where the visual representations and the inscriptions express the bonds between them, and where the dead are present in the form of their corpses and effigies.”⁷⁷

70 The Syriac inscriptions have been ed. with Engl. tr. H. J. W. Drijvers and J. F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene* (Leiden: Brill, 1999). All Syriac epigraphic evidence is quoted from this edition.

71 For example, As3, As6, As12, As13, As16–As19, As24.

72 For example, inscription As7 reads: “I, Rabbay son of ‘Abšalma, courier, made for myself this house of eternity, for myself and for my children and for my heirs and for Gannaya, my son.” (tr. Drijvers and Healey). Cf. As9 (dated 209 A. D.), and the inscriptions on the mosaics Am1–Am3, Am5–Am7, Am10. The dated mosaics come from 228–259 A. D.

73 R. Payne Smith translates ܠܒܝܬ ܥܠܡܝܢ as *sepulchrum* in the *Thesaurus Syriacus*, vol. 1 (Oxford: Clarendon, 1879), 493. Several inscriptions use the synonym ܩܒܪܐܝܬ (As16, As20, As55, Am9).

74 Segal, *Edessa*, 59.

75 Syriac ܠܐ ܥܝܢܐ. Drijvers and Healey translate “afterlife.”

76 As20. The divinity called upon in the inscription, Maralahe (“Lord of the gods”), has been associated with the moon god Sin, whose veneration was prominent at Harran, but it may also refer to Bel, whose cult dominated in Edessa. Cf. Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, 80. Literature on the subject is listed here. On the identification of the deity as Bel, cf. Drijvers, *Cults*, 75.

77 Drijvers, *Cults*, 189.

Curse formulas found on other funerary inscriptions confirm this observation. An epigraph on a tomb tower at Serrin on the Euphrates, dated 73 A. D., states: "Whoever gives thanks, may all the gods bless him and permanence and life may he have. Whoever comes and destroys this work and ... these bones ... may he have no tomb and may children to throw dust upon his eyes not exist for him ..." ⁷⁸ Potential vandals of the burial site are threatened with not having a proper tomb and no posterity. The concept of a resurrection or an afterlife of body or soul is not explicitly mentioned.

One funerary mosaic and two stone reliefs on tombs depict a banquet scene ⁷⁹ which, as Drijvers observes, "does not bear upon a religious or metaphysical concept of, e. g., a meal in the beyond or a meal held in honor of the dead, who are supposed to be present. On the contrary, the scene illustrates the happiness and wealth of a man in the midst of his family ..." ⁸⁰ Finally, two third-century mosaics deserve attention, since their iconography – one depicts the Phoenix bird, the other Orpheus – evokes the idea of immortality. ⁸¹ Scholars have generally assumed pagan authorship of these mosaics (dated A. D. 235/6 and 228, respectively). ⁸² Drijvers interprets their symbolism as follows: "Both mosaics ... express the expectation of an after-life for the human soul that will even go beyond the existence of this world ... They attest to the spread at Edessa of motifs and ideas from the Greco-Roman world which became part of local culture." ⁸³

It is thus not in conversation with ancient Mesopotamian or local Edessan religious cults that Bardaisan formulated his theology of the resurrection. It is rather, as will be argued in more detail below, the Graeco-Roman influence that shaped his thought.

The oldest monotheistic religion to express belief in a bodily resurrection was Zoroastrianism, and it appears probable that Bardaisan would have been familiar with this. Although no direct evidence seems to have survived for a presence of Zoroastrianism in Edessa, for several reasons it appears likely that the followers of Zarathushtra (fl. ca. 1200 B. C.) spread to northern Mesopotamia: Armenia, located not far to the north of Edessa and in cultural contact with the city, ⁸⁴ "was a predominantly Zoroastrian land" during the later Parthian

78 Bs2, tr. Drijvers and Healey.

79 These are Am8, As12, As14; also depicted in Drijvers, *Cults*, Pl. XVII, XVIII, XIX.

80 Drijvers, *Cults*, 188.

81 Am6 and Am7. For a discussion of this symbolism, cf. Drijvers, *Cults*, 189-192 with bibliography in the notes; A. Rusch, "Phoenix 5.VIII." *PRE* 20.1 (1941), 422.

82 Drijvers, *Cults*, 192.

83 *Ibid.*, 192.

84 Segal, *Edessa*, 10.

period.⁸⁵ Edessa was ruled by a Wa'el bar Sahru (163-165), a Parthian puppet.⁸⁶ Persian colonists practiced their Zoroastrian faith as far away from their homeland as Cappadocia and Lydia in Asia Minor, where their customs were observed by Strabo (first c. B. C.) and Pausanias (fl. ca. 150 A. D.), respectively.⁸⁷ Textual and epigraphic evidence suggests Zoroastrian presence in Antioch and its vicinity, as well as in Hierapolis in the second and third centuries.⁸⁸ Moreover, Syriac literature shows a good knowledge of Zoroastrianism.⁸⁹ Considering the wide spread of Zoroastrianism, it is likely that educated residents of Edessa were acquainted with the basic tenets of this faith. That this is indeed true of Bardaisan becomes evident in the *Book of the Laws of the Countries*, which demonstrates Bardaisan's familiarity with the Zoroastrian custom of marrying close relatives.⁹⁰

Zoroastrian eschatology teaches that at the time of death people are judged according to their deeds and whether they contributed to the cause of goodness in their lives. Judgment takes place at the "Bridge of the Separator" or "Account-Keeper's Bridge" (Chinvat-Bridge): those whose good deeds suffice are led across the bridge to the House of Song (paradise), whereas those whose evil deeds prevail fall into the House of Lies (hell). Persons with an equal amount of good and evil deeds go to the Place of the Mixed Ones, where they lead a shadowy existence.⁹¹ Later Zoroastrian texts also specify that there will be a second judgment, for which all human beings will be re-united with their bodies. This second judgment results in the destruction of all evil and an everlasting life of happiness for the good.⁹²

There are elements in Bardaisan's eschatology which have parallels in Zoroas-

85 M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 2001), 84.

86 Drijvers, *Cults*, 132. Only numismatic evidence exists for Wa'el's reign (*ibid.*, 137). Several funerary mosaics found in Edessa are representative of the so-called "Parthian art," although this does not necessarily indicate Parthian cultural influence. On this subject, cf. H. J. W. Drijvers, "A Tomb for the Life of a King: A Recently Discovered Edessene Mosaic With a Portrait of King Abgar the Great," *Muséon* 95 (1982), 168, esp. n. 4; *idem*, *Cults*, 4f.

87 Strabo, *Geography* 15.3.15, ed. with Engl. tr. H. L. Jones, LCL, vol. 7 (London: Heinemann, 1961); Pausanias, *Description of Greece* 5.27.5-6, ed. with Engl. tr. W. H. S. Jones and H. A. Ormerod, LCL, vol. 2 (London: Heinemann, 1926). Cf. Boyce, *Zoroastrians*, 85. On epigraphic evidence of a Zoroastrian presence in Cappadocia, cf. Drijvers, *Cults*, 56.

88 M. Boyce and F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule* (Leiden: Brill, 1991), 354-357.

89 Drijvers, *Cults*, 39; J. Teixidor, "Reflexiones sobre el Zoroastro siriaco," *OCP* 28 (1962), 181-185.

90 *BLC*, 42,21-44,1; Boyce, *Zoroastrians*, 97.

91 For a discussion of Zoroastrian eschatology, cf. Boyce, *Zoroastrians*, 27-29; P. Clark, *Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith* (Brighton: Sussex Academic Press, 1998), 59-75; F. Ma'súmián, *Life After Death: A Study of the Afterlife in World Religions* (Oxford: Oneworld, 1995), 16-27; Davies, *Death, Burial, and Rebirth*, 40-46.

92 Clark, *Zoroastrianism*, 64, 69-75; Boyce, *Zoroastrians*, 27-29.

trian teachings. Bardaisan's idea of a crossing-place (𐤁𐤌𐤓𐤕),⁹³ for example, does not take up biblical imagery, but is reminiscent of Zoroastrian ideas. On the other hand, he does not take up the concept of a bodily resurrection, which was also proposed by Zoroastrians. This suggests that if there were a Zoroastrian influence on Bardaisan's thought, it would be rather limited. The notion of a crossing place, an obstacle (or several) which the soul on its heavenward journey must surmount, appears also in several Middle Platonic and Gnostic texts on the ascent of the soul through the planetary spheres, which will be dealt with below.

Judaism, by the time of Bardaisan, also stated the hope of a resurrection. The Hebrew Scriptures only late came to express a belief in the resurrection; earlier texts view the dead as no longer in community with God. The dead were believed to lead a shadowy, much diminished form of existence in Sheol, where God is not (Ps. 6:6; Sir. 17:27). The idea of a resurrection was absent. In the later writings, however, the view of death changes and now God's power is explicitly seen as extending beyond life, such as in God's promise to Israel in Isa. 26:19: "Your dead shall live, their corpses shall rise, ... and the earth will give birth to those long dead."⁹⁴

In the first century B. C., the problem of martyrdom increased eschatological hope of a resurrection (2 Makk. 7), but the doctrine was not unanimously accepted. Whereas the Sadducees rejected belief in a resurrection (Mk. 12:18), the Pharisees defended it, and it was under Pharisean influence that the doctrine was included in the Eighteen Benedictions (*Amidah*) and became a central part of Jewish eschatology.⁹⁵

Overall, the influence of local religious cults on Bardaisan's eschatology was rather limited. Apart from the general idea of a shadowy existence after death, which was widespread in both East and West, and the Zoroastrian

93 *PR* II, 165,2 and 165,15.

94 The hope of a resurrection is also expressed in Dan. 12:2f.; Isa. 25:8. On the understanding of death and afterlife in the Old Testament, see for example B. Janowski, "Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis," in *Auferstehung – Resurrection*, ed. F. Avemarie and H. Lichtenberger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 3-45 (further bibliography in n. 93-94 and passim); G. Stemmerger, "Auferstehung I/2. Judentum," *TRE* 4 (1979), 443f.; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, third ed. (München: Kaiser, 1977), 150-176.

95 *Ethiopic Enoch* 51:1, tr. E. Isaac, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, vol. 1 (Garden City, NJ: Doubleday, 1983), 36; *IV Ezra* 7:32, tr. B. Metzger, in *Old Testament Pseudepigrapha*, 538. Some Jewish authors under Hellenistic influence, such as Philo, expressed their eschatological hope in terms of immortality of soul, rather than a bodily resurrection. American reform Judaism rejected belief in a bodily resurrection and favored the immortality of the soul in the *Pittsburgh Platform* (1885). Cf. Stemmerger, "Auferstehung," 444-450.

concept of a crossing place, no specific parallels between these religions and Bardaisan can be observed.

3. Bardaisan's eschatology and Hellenistic philosophy

Ephrem calls Bardaisan the "Aramean philosopher," and although we neither know what kind of philosophy Bardaisan studied, nor where,⁹⁶ nor whether he at all associated with any particular school of late antique philosophy, the sources do quite clearly view him as one trained in rhetoric and philosophy.⁹⁷ Bardaisan's teachings in general show similarities with the philosophy of his age,⁹⁸ and I shall argue that his understanding of the resurrection is rooted in an anthropology that is indebted to Greek philosophy. Space permits here only a brief discussion of some aspects of Bardaisan's anthropology which diverge from views espoused by biblical authors, but coincide with views held by contemporary Greek philosophers, especially those of the Middle Platonic tradition.⁹⁹

Bardaisan's belief that only the soul will be resurrected is based on an anthropology which locates human identity exclusively in the soul or mind. He states that by being endowed with free will, humankind has been raised to the level of angels.¹⁰⁰ Thereby, his view of human nature and human identity deviates from biblical anthropology, which generally regards personhood as a body-soul synthesis, an integrated unity, and does not equate the status of

96 J. Teixidor considers the cities of Antioch, Apamea, and Babylon as places in which Bardaisan possibly could have received his philosophical training (*Bardesane d'Edesse: la première philosophie syriaque* [Paris: Cerf, 1992], 67-70).

97 Bardaisan's philosophical and rhetorical skills are noted by Ephrem, *PR* II, 224,19-20, Eusebius, *H. e.* 4.30, and Epiphanius, *Pan.* 56.1.2-4.

98 A. Dihle, "Zur Schicksalslehre des Bardesanes," in *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, ed. A. M. Ritter, FS C. Andresen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 123-135, emphasizes connections between Bardaisan's ideas and Middle Platonic philosophy as well as with Alexander of Aphrodisias' *On Fate*. See also H. J. W. Drijvers, "Bardaisan of Edessa and the Hermetica: The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time," in *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap*, *Ex Oriente Lux* 21 (Leiden, 1970), 190-210; reprint in idem, *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity* (London: Variorum, 1984), no. XI.

99 On Middle Platonism, cf. J. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B. C. to A. D. 220*, revised edition (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996); H. Dörrie, *Platonica minora* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1976), esp. 154-360.

100 *BLC*, 10,14; 12,23-25. In the *BLC*, Bardaisan uses "soul" and "mind" virtually interchangeably. Hence he can at times locate free will in the soul (*BLC*, 16,8; 18,4), and at other times in the mind (*BLC*, 16,6-7; 22,25-24,2).

angels and human beings.¹⁰¹ Plato and most of his followers in late antiquity, on the other hand, viewed the soul as the essential part of a human being.¹⁰² They regarded the body as the soul's tool during its existence in the cosmos.¹⁰³ Any concept of a general resurrection at the end of time was foreign to Greek thought.¹⁰⁴

Concerning the soul's origin and final destination, Plato's *Timaews* set forth a model influential in later times: the individual souls are fashioned by the demiurge and are of the same substance as the world soul. They travel down through the heavenly spheres, and during their journey they are impressed with certain features.¹⁰⁵ The souls get attached to a body, but after death the pure souls ascend again to their place of origin.¹⁰⁶ In the *Phaidros*, Socrates argues that the souls of the more distinguished people rise to the upper spheres of the stars, whereas those of lesser quality go to the underworld.¹⁰⁷ Cicero notes that whether souls are composed of fire or air, after death, by virtue of their natural movements, they are carried upwards to the heavenly regions.¹⁰⁸ The Middle Platonist Alcinous (probably 2c.) expounds the doctrine of the *Timaews* and notes in the *Didaskalikos* about the creation of the human race that

the creator of the universe sent down to earth the souls of this race in number equal to the stars, and mounting each upon its kindred star as upon a chariot, he expounded to them the laws of fate ...¹⁰⁹

101 On biblical anthropology, cf. Wolff, *Anthropologie* (n. 94 above); W. G. Kümmel, *Man in the New Testament*, tr. J. J. Vincent (London: Epworth, 1963); R. Albertz, "Mensch. II. Altes Testament," *TRE* 22 (1992), 464-473; H. Hegermann, "Mensch. IV. Neues Testament," *TRE* 22 (1992), 481-492 (with literature).

102 Plato, *Protagoras* 313a-c; *Gorgias* 493a; *Phaidon* 70c, 80b-81e, 115c; *Nomoi* 959a, ed. with German tr. G. Eigler, *Platon, Werke*, 8 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990). For the view of later Platonists, cf. H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, vol. 6.1: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der "Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002), 251, n. 5. Antiochus of Ascalon regarded the essential human person as a *συναμφότερον* of soul and body. Cf. *ibid.*, 251, n. 4. The Middle Platonic view is also reflected in Cicero, *Tusculan Disputations* I.52, ed. with Engl. tr. J. E. King, LCL (London: Heinemann, 1927). Plotinus explicitly identified human self with the soul (*Enneads* 4.7.1, 20-25; cf. Dörrie, *ibid.*, 58).

103 Dörrie, *Platonismus*, vol. 6.1, 252.

104 A. Oepke, "Auferstehung II (des Menschen)," *RAC* 1 (1950), 932.

105 On the question why the souls descend and are joined to bodies, see J. Dillon, "The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory," in *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1: *The School of Valentinus*, ed. B. Layton (Leiden: Brill, 1980), 357-364.

106 Plato, *Timaews* 41d-44d.

107 Plato, *Phaidros* 248a-249a.

108 Cicero, *Tusc. Disp.* I.40-41.

109 Alcinous, *Didaskalikos* 16.2, ed. with French tr. J. Whitaker, Budé (Paris: Les Belles Lettres, 1990); Engl. tr. J. Dillon, *Alcinous, The Handbook of Platonism* (Oxford: Clarendon, 1993). Cf. Plato, *Timaews* 41ff.

Numenius of Apamea (2 c. A. D.), by some considered to be a Neopythagorean rather than a Platonist, held that “by nature, bodies are dead and unstable ...”¹¹⁰ The soul, immaterial in nature, descends through the cosmos to be united to a body, taking up impressions during the journey which form the irrational soul.¹¹¹ These two souls, according to Numenius, are engaged in a struggle, but both are viewed as immortal.¹¹²

Did Bardaisan share this Platonic view of the origin of the soul? The extant sources are limited, but a section in Ephrem’s *Hymns against Heresies* points in this direction. Exposing to his fellow Christians the errors of the Bardaisanites, the Syrian poet writes:

But of necessity, love compels you,
my brethren, to endure the repetition of their words
regarding the beings and the obstructing principles,
the stars and the signs of the zodiac,
regarding the body, that derives from evil,¹¹³
regarding is resurrection which will not be,
regarding the soul, that derives from the seven,
not to speak of the rest.¹¹⁴

Drijvers understands Ephrem’s remarks as indicating that Bardaisan held the soul to originate from the seven planetary powers; the reference to the “obstructing principles” he interprets as the powers that prevent the soul from returning to its place of origin,¹¹⁵ a notion much developed in Gnostic literature.

Bardaisan’s understanding of the origin and nature of the soul, thus, is more indebted to Middle Platonism than to biblical theology. The peculiarities of his eschatology are the results of his efforts to synthesize this philosophical understanding of human nature and the human soul with the Christian belief in a resurrection. His understanding of the human soul is insofar influenced by biblical anthropology as he allows for the possibility of the soul’s death – understood as a rather limited, shadowy existence in the underworld – whereas

110 Numenius, Frgm. 4a, ed. with French tr. É. des Places, *Numénius, Fragments*, Budé (Paris: Les Belles Lettres, 1973). On Numenius’ teachings, see Dillon, *Middle Platonists*, 361-379; M. Frede, “Numenius,” *ANRW* II.36.2 (1987), 1034-1075. Numenius’ view of matter is derived from his dualism; he sees matter as “fluid and without quality, but yet a positively evil force.” (Dillon, *Middle Platonists*, 373).

111 Numenius, Frgm. 34 and 43; cf. Dillon, *Middle Platonists*, 375f.

112 Numenius, Frgm. 43, 44, 46c, 47; cf. Dillon, *Middle Platonists*, 376f. Dillon points out that the concept of two warring souls is rather un-Platonic, and that Numenius’ position is influenced by Gnosticism.

113 Ephrem here refers not to the doctrine of Bardaisan, but to the beliefs of his followers, who apparently deviated from Bardaisan’s view of body as part of God’s good creation.

114 Ephrem, *CH* 53,4, tr. quoted from Drijvers, *Bardaisan*, 132f.

115 Drijvers, *Bardaisan*, 133.

most philosophers advocated belief in the immortality of the soul. The immortality of the soul was clearly expressed in the Platonic dialogues,¹¹⁶ and held by most later Platonists. Cicero's (106-43 B. C.) *Tusculan Disputations*, for instance, reflecting Middle Platonic teaching, contain a list of reasons for the soul's immortality.¹¹⁷ In the second century, Alcinous' *Didaskalikos* similarly included a list of arguments for the immortality of the soul.¹¹⁸ In Roman imperial times, philosophers entered lengthy debates as to whether only the rational part of the soul could be considered immortal.¹¹⁹ Philosophers of the school of Epicurus, however, denied the idea of any afterlife or resurrection, holding that mind as well as body is mortal, and that at death all disintegrates into its constituent atoms, which then in turn are free to form new forms of life.¹²⁰ Bardaisan's general familiarity with the basic tenets of Hellenistic philosophy would imply that he was acquainted with the philosophers' belief in the soul's immortality. His statements about the soul's death, as consequence of Adam's sin, are to be interpreted as deliberate efforts on his part to formulate a Christian theology within the philosophical anthropology that he had adopted prior to his conversion. In his theology of the last things, Bardaisan produced a synthesis of this philosophically-oriented anthropology with biblical concepts about the fall, about death as the consequence of sin, about Jesus' promise that his disciples would not taste death (John 8:51), and about Christ's descent into Sheol. Since his anthropology, however, was predominantly shaped by Greek philosophy rather than by Scripture, his theological conclusions deviated from those of the emerging normative Christianity which – although likewise indebted to Greek thought – was more firmly grounded in biblical anthropology.

4. Bardaisan's eschatology in its Christian context

As was noted above, Bardaisan was not the only second- or third-century theologian who rejected the idea of a bodily resurrection. The Marcionites as

116 Plato, *Phaidon* 71d-72e, 80e-81a.

117 Cicero, *Tusc. Disp.* I.50-71; cf. E. K. Emilsson, "Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus," *ANRW* II.36.7 (1994), 5333-5341; Dillon, *Middle Platonists*, 96-101.

118 Alcinous, *Did.* 25.1.

119 Cf. H. Dörrie, "Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus," *Hermes* 85 (1957), 414-435; reprint in *Platonica minora*, 420-440.

120 Lucretius, *De rerum natura*, ed. with Engl. tr. W. H. D. Rouse and M. F. Smith, second ed., LCL 181 (London: Heinemann, 1966).

well as Gnostic groups expressed similar thoughts, and both groups were well represented in Edessa.¹²¹

According to the dualist Marcion, the human body was produced from evil matter by the creator God, and is itself evil.¹²² It does not constitute an essential part of human nature,¹²³ and its resurrection is unthinkable. According to Marcion, the resurrected person is not lacking substance, but will be “like the angels.”¹²⁴ While thus both Bardaisan and Marcion locate human identity in the soul alone, the underlying reasons are quite different. For Marcion, the body belongs to the evil realm of matter; it can not be saved because it entirely belongs to the creator.¹²⁵ For Bardaisan, on the other hand, the body is part of the creation of the one God, and is not evil in itself. It is extraneous to the soul, which fully represents the essential human person. To resurrect the body would be pointless, and contrary to the laws of nature. Bardaisan’s positive view of body manifests itself also in his appreciation of marriage and sexuality. Unlike many of the early Syriac Christians, he was not oriented towards sexual asceticism. These underlying differences support the above thesis that the peculiarities of Bardaisan’s eschatology are to be explained by his philosophical anthropology. An attribution to Marcionite influences appears unlikely, especially in light of Bardaisan’s explicit anti-Marcionite attitude.

Among the Gnostics, various views of the resurrection were held,¹²⁶ but none of the extant Gnostic sources states a belief in the resurrection of the flesh.¹²⁷ The *Gospel of Philip*, in which the image of bridal chamber occurs,¹²⁸ views the resurrection as a state that needs to be attained already in this life: “While we are in this world it is fitting for us to acquire the resurrection, so that when we strip off the flesh we may be found in rest and not walk in the

121 On the Marcionites, cf. n. 7 above. The Gnostic Ququites, who were said to have denied the resurrection, flourished in Edessa around 160; cf. H. J. W. Drijvers, “Quq and the Ququites: An unknown sect in Edessa in the second century A. D.,” *Numen* 14 (1967), 104-129, esp. 108, 112; Ephrem, *CH* 22.2. The *Vita Rabbulae* refers to the existence of the Gnostic Borborians in this city, ed. Overbeck, 194,3. On this group, cf. L. Fendt, “Borborianer,” *RAC* 2 (1954), 510-513. Note, however, K. Rudolph’s observation that our evidence for libertine traits of Gnostic groups comes only from the heresiological accounts, not from the recently discovered Gnostic texts themselves (“Gnosis und Gnostizismus,” in idem, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze* [Leiden: Brill, 1996], 5; originally published in *Zeichen der Zeit* 38 [1984], H. 9, 217-221).

122 Tertullian, *Adv. Marc.* 1.13, 1.15, 5.6.11; cf. v. Harnack, *Marcion* (n. 8 above), 97, 102f.

123 Cf. v. Harnack, *Marcion*, 136.

124 Tertullian, *Adv. Marc.* 3.9.4; cf. v. Harnack, *Marcion*, 136f.

125 Tertullian, *Adv. Marc.* 5.6.11, 5.10.3. On Marcion’s anthropology, cf. also Hoffmann, *Marcion* (n. 8 above), 180-183, 212-220.

126 For an overview, cf. K. Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, second edition (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 207ff.; Daley, *Hope*, ch. 3.

127 Staats, “Auferstehung,” 474.

128 *Gospel of Philip* 67,16; 69,1; 69,25-29, tr. Isenberg, in *Nag Hammadi Library*.

middle ... Those who say they will die first and then rise are in error. If they do not first receive the resurrection while they live, when they die they will receive nothing."¹²⁹ In the *Exegesis on the Soul*, the resurrection of the soul is viewed as ascent to the heavenly place of origin: "And she (i. e., the soul) received the divine nature from the father for her rejuvenation, so that she might be restored to the place where originally she had been. This is the resurrection that is from the dead."¹³⁰ The *Treatise on the Resurrection*, also known as *Letter to Rheginos*, deals with the subject in detail.¹³¹ Originating from a Valentinian Gnostic milieu in the late second century,¹³² the treatise explains that the resurrection comes through the Son of Man who transformed himself into an imperishable aeon, raised himself up,¹³³ and restored the pleroma.¹³⁴ As the *Gospel of Philip*, the *Treatise on the Resurrection* advocates a realized eschatology, that is the notion that the Gnostic can obtain the resurrection already in this life.¹³⁵ On the other hand, the treatise also expresses belief in a future resurrection, understood as reentry into the pleroma. Through knowledge of the truth proclaimed by the Savior,¹³⁶ the Gnostic believer will be "drawn to heaven by him (i. e., Christ), like beams by the sun."¹³⁷ This ascent into the aeon will not extend to the body.¹³⁸ Some Gnostic texts elaborate on the details of the soul's journey to the aeon, and the obstacles the soul encounters when meeting the archons, who strive to hinder the soul from its return. Celsus apparently accused the Christians of trying to prepare themselves for the encounter with the seven archontic demons by memorizing secret

129 *Gospel of Philip* 66,16-21, 73,1-4, tr. Isenberg. See also the following statement: "If one does not first attain the resurrection he will not die." (56,18-19, tr. Isenberg). The *Gospel of Philip* also associates the resurrection with baptism: "Baptism includes the resurrection [and the] redemption; the redemption (takes place) in the bridal chamber." (69,25-27, tr. Isenberg).

130 *Exegesis on the Soul* (NHC II,6), 134,9-12, tr. W. C. Robinson, in *Nag Hammadi Library*.

131 *Treatise on the Resurrection* (NHC I,4), tr. M. L. Peel, in *Nag Hammadi Library*, 54-57. Further discussion of the eschatology of this treatise can be found in Van Unnik, "Epistle to Rheginos" (n. 27 above); Rudolph, *Gnosis*, 209-212; E. Pagels, "The Mystery of the Resurrection? A Gnostic Reading of 1 Corinthians 15," *JBL* 93 (1974), 276-288.

132 Peel, 53; cf. Van Unnik, "Epistle to Rheginos," 144.

133 *Treatise on the Resurrection* 45,17-23.

134 Ibid. 44,30-33. The pleroma is discussed also in 46,35ff., 49,4-9. Van Unnik understands this to mean that Christ restored humankind to the pleroma ("Epistle to Rheginos," 145). The author of the *Treatise on the Resurrection* claims a special revelation, but the book does not have the form of a secret teaching, or of a partial exposition, as does for example the *Letter to Flora*. Cf. Van Unnik, "Epistle to Rheginos," 147.

135 *Treatise on the Resurrection* 49,15-16. A realized eschatology was probably advocated by some Christians in Corinth, whom Paul addresses in 1 Cor. 15.

136 *Treatise on the Resurrection* 43,33-44,3; 44,14-17.

137 Ibid. 45,36-38.

138 "Why will you not receive flesh when you ascend into the Aeon? That which is better than flesh is that which is for it (the) cause of life." (Ibid. 47,6-10, tr. Peel).

formulas. Origen denied that such practices are found among Christians and attributed them to the Ophites.¹³⁹

Bardaisan's understanding of the resurrection, as it is preserved in the extant sources, on the one hand shows a number of similarities with the Gnostic beliefs, but on the other hand lacks elements central to the Gnostic literature. Bardaisan, much like the author of the *Treatise on the Resurrection*, thinks the soul will eventually journey heavenwards to its place of origin. The soul has to pass the "crossing-place," for which it needs Christ. He also resembles Gnostics in rejecting a bodily resurrection, as has already been noted. However, there are significant differences as well. Bardaisan does not speak of a pleroma, a concept essential to most Gnostic systems. Neither does he uphold a realized eschatology, as do the majority of the Gnostic texts surveyed above. And finally, Bardaisan does not divide humankind into different classes, only some of which have the γνῶσις that leads to the resurrection.¹⁴⁰ Rather, Bardaisan's theology is strongly egalitarian in character. Everyone has the possibility to achieve salvation by keeping the commandments.¹⁴¹ These differences in the respective thought systems are fundamental and outweigh the apparent points of connection; hence Bardaisan's eschatology should not be labeled as "Gnostic."

Bardaisan's theological approach had a strong ethical component, and – like the orthodox writers of his time¹⁴² – he closely linked ethics and the resurrection: "And it is also given to (a human being) to live by his own free will, and do all that he is able to do, if he will, or not to do it, if he will not; and he will justify himself or become guilty."¹⁴³ Most patristic authors would agree with this statement, but since their anthropology differed, so did their conclusions concerning the resurrection. Bardaisan's later opponent Ephrem, for example, also stressed the necessity of fulfilling the commandments, but he saw the body's contribution as decisive. The body is essential in works of charity, Ephrem argued, and it is affected by the ascetical life.¹⁴⁴ The body cooperates

139 Origen, *Contra Celsum* 6.30f.; 7.40; cf. Rudolph, *Gnosis*, 187f. *Poimandres* 24–26 describes the soul's ascent and purification, ed. A. D. Nock and A.-J. Festugière, Budé (Paris, 1945–1954), Engl. tr. B. P. Copenhaver, *Hermetica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). On the soul's heavenward journey, cf. D. W. Bousset, "Die Himmelsreise der Seele," *ARW* 4 (1901), 136–169, 229–273, who argues for an Iranian origin of this concept (p. 169 and passim).

140 This view is expressed in the *Tripartite Tractate* (NHC I,5) 118,14–21; 119,16–34, tr. H. W. Attridge and D. Mueller, in *Nag Hammadi Library*. Irenaeus records it in *Adv. haer.* 1.7.5, ed. A. Rousseau and L. Doutreleau, SC 264 (Paris, 1979); cf. *Poimandres* 19.

141 *BLC*, 16,8–18,5.

142 See below n. 152 with text.

143 *BLC*, 12,12–15.

144 Bardaisan is one of the few early Syriac authors who is not oriented towards sexual asceticism.

in living an ethically correct life, and it suffers in martyrdom. He asks: "If the soul would eat and fast, and be rewarded, it is right that also the body, which fasted with it, be rewarded."¹⁴⁵ According to Ephrem's anthropology, human identity encompasses body, mind, and soul. He attacks Bardaisan for dividing the human person and taking away one part of it, the body.¹⁴⁶ A genuine resurrection, Ephrem states, must include the body, "the soul's companion."¹⁴⁷

5. Conclusion

The second and early third centuries were a time in which a great variety of eschatological models were formulated, ranging from Tertullian's firm belief in the resurrection of the flesh to the Marcionite or Bardaisanite assertion that the resurrection of the individual will not extend to the body. Underlying these different beliefs about the last things were differing assumptions about human nature and human identity that by necessity led to particular conclusions about the resurrection.

Bardaisan, having been trained as a philosopher and only converted to Christianity at a later time in life, encountered the Gospel with certain preconceptions about human nature and identity. Although in his eschatology he strove to take account of the essential biblical beliefs on the subject, and indeed held much in common with contemporary representatives of normative Christianity, he remained indebted to Greek philosophy in several respects. Like many Platonists, he seems to have thought of the soul as journeying through the heavenly spheres before it becomes united with a body. His understanding of human identity, a point central to the conception of its restoration, remained largely based on the philosophical rather than on the biblical tradition. Bardaisan did not adopt the scriptural understanding of human nature as a psychosomatic unity that experiences death as a whole and is resurrected as a whole, but like most of the philosophers located human identity exclusively in the soul. Ephrem already clearly identified this as his central error: Mani, Marcion, and Bardaisan "read (Scripture) and did not understand that the whole form of a person will be established at the resurrection."¹⁴⁸ The Gnostics and Marcion, who likewise rejected belief in a bodily resurrection, similarly based their eschatology on an anthropology that did not take account of the biblical unified view of human-kind. Their respective anthropologies, however, differed fundamentally from

145 Ephrem, *CNis* 45,1; cf. 46, 6-7.

146 Ephrem, *CH* 52,1; cf. 1,9.

147 *CNis* 51,4; cf. 51,9.

148 *CNis* 46,8; *CH* 52,1.

Bardaisan's, so that a direct influence of Gnosticism or Marcionism on Bardaisan's theology does not appear likely. The apparent resemblances between these schools of thought are better attributed to the similar philosophical milieu in which they were formulated.¹⁴⁹

Whereas Bardaisan's anthropology clearly shows the influence of Graeco-Roman philosophy, it is based on biblical concepts as well. His idea that the soul undergoes a certain kind of death on account of Adam's sin directly opposes the view held by many philosophers concerning the immortality of the soul and illustrates his effort to formulate a biblically based theology.¹⁵⁰ Bardaisan would have agreed with the exclamation by his older contemporary, Tatian: "The soul is not in itself immortal, men of Greece, but mortal!"¹⁵¹ With respect to Bardaisan's understanding of the resurrection, the above analysis has shown that we must take seriously his efforts to formulate a Christian eschatology. Like all contemporary Christians, Bardaisan asserted the belief in the resurrection of the individual, an idea rather opposite to the prevailing beliefs among Edessan pagans. He maintained that death entered through Adam's sin and was overcome by Christ, whose redeeming action gave "recompense for the punishment." Bardaisan also upheld the idea of a final judgment, and he closely connected ethics with the resurrection, stressing individual responsibility and each person's capability to fulfill the divine commandments. In that regard, Bardaisan's theology resembled that of the second-century apologists Justin and Athenagoras. Athenagoras affirmed that Christians are hoping for the reward they "shall receive from the great judge for a gentle, generous, and modest life."¹⁵²

The shortcoming in Bardaisan's theology of the last things, as was soon recognized by the emerging normative church in Syria, consisted in locating human identity exclusively in the soul, and not to conceive of human nature as a psychosomatic unity. Bardaisan's reasons for doing so, however, are in itself theologically motivated and should not be attributed to an uncritical acceptance of philosophical premisses. As the *Book of the Laws of the Countries* demonstrates, Bardaisan was primarily concerned with defending human freedom against fatalism, and he did so by entirely excluding the human soul and human free will from any governance of fate, but conceding that fate has a

149 The degree to which Marcion was indebted to Greek philosophy is disputed, cf. v. Harnack, *Marcion*; J. G. Gager, "Marcion and Philosophy," *VigChr* 26 (1972), 53-59; E. Norelli, "Marcion: ein christlicher Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie?" in *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung* (n. 8 above), 113-130.

150 Cf. Cullmann, "Immortality."

151 Tatian, *Oratio ad Graecos* 13.1, ed. and tr. M. Whittaker (Oxford: Clarendon, 1982).

152 Athenagoras, *Plea* 12, tr. C. C. Richardson, *Early Christian Fathers* (New York: Macmillan, 1970). Cf. Justin, *First Apology* 43, tr. *ibid*.

certain influence over the body. He shared this concern to oppose a fatalistic world view with other Christian writers of his era, such as Justin Martyr, who stressed that “punishments and good rewards are given according to the quality of each man’s actions. If this were not so, but all things happened in accordance with destiny, nothing at all would be left up to us. ... And if the human race does not have the power by free choice to avoid what is shameful and to choose what is right, then there is no responsibility for actions of any kind.”¹⁵³ Bardaisan’s solution to the question of the role of fate consisted in limiting the power of the stars to those seemingly arbitrary events of life such as sickness or health, poverty or wealth, a long or short life – events that pertain to the body but are beyond both human control and natural law. Since the body was to a certain degree subject to the influence of fate, and Bardaisan wished to maintain human freedom, he located human identity exclusively in the soul and defended the consequence that only the soul will be resurrected.

153 Justin, *First Apology* 43, tr. Richardson. On the question of fatalism and its rejection in antiquity, cf. D. Amand de Mendieta, *Fatalisme et liberté dans l’antiquité grecque* (Louvain, 1945; reprint Amsterdam: Hakkert, 1973).

Alexander Toepel
in cooperation with Ju-Mi Chung

Was there a Nestorian mission in Korea?*

Taking into account the existence of Nestorian communities in China during the Tang and Yuan period (7th-10th and 13th-14th cent. respectively) and the at all times close cultural ties between China and Korea we may ask whether there was in Korea, too, a Nestorian mission or even the establishment of long-term communities¹. The Chinese term 景教 which is used to denote Christianity in the Nestorian monument's inscription from Xian, entered the Korean language with the Sino-Korean pronunciation *gyeong gyo*; however, its use is documented only since the early nineteenth century and can be traced back to the becoming known of the aforementioned inscription from Xian in Korea². Nestorian influences upon Ancient Korea have been assumed at various places, which is why Y. B. Kim is talking in a general way of "nestorianischen Kontakten zur Sillazeit [7th-10th cent.]"³. In the following the evidence which is brought forward in

* Korean and Sino-Korean terms have been transcribed according to the rules for transcription issued by the Korean Ministry of Culture on 7 July 2000. In case of personal and place names the common spelling has been retained. The authors are indebted to Prof. S. Gerö, Tübingen, for literary references. Prof. H. D. Kim kindly gave expert advice on the following presentation.

- 1 The question whether Nestorian or Manichean writings came to Korea as part of the Buddhist canon cannot be treated upon here. The Buddhist library at Haeinsa near Busan (restored by King Ko-jong in 1251 after its destruction by the Mongols in 1236) obviously contains such writings; cf. the review of T. Y. Lee (ed.), 高麗大藏經板保存을 위한 基礎學術研究 [Goryeo daejanggyeongpan bojoneul wihan gichohaksulyeongu] (Basic Studies on the Preservation of the Koryo Tripitaka), Hapchon: The Haeinsa Koryo Tripitaka Institute 1996, in: *Journal of Modern Korean Studies* 6 (1996), p. 130.
- 2 Cf. S. I. Chung, 고대문명 교류사 [Godae munmyeong gyoryusa] (History of Ancient Cultural Exchange), Seoul: Sakyejul 2001, p. 597; the document in question dates from the reign of King Hyeon-jong (1835-1849).
- 3 Y. B. Kim, "Koreanische Missionen I", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, Tübingen 2001, col. 1686; similarly K. S. Kim, "경교" [Gyeonggyo], in: 한국민족문화대백과사전 1 [Hanguk minjok munhwa daebaekgwasa jeon 1] (Encyclopedia of Korean Culture 1), Seoul: Ungjin chulpan [Ungjin chulpan] 1994, p. 838; M. Kano [S. I. Chung], 新羅 西域交流史 [Silla seoyeok gyoryusa] (The History of Silla-Arabic Cultural Relations), Seoul: Dankook University Press 1994, p. 18. A. C. Moule, *Christians in China before the year 1550*, London: SPCK 1930, p. 72, referred to by Y. S. Kim, 韓國基督教史研究 2 [Hanguk gidokgyosa yeongu 2] (History of the Korean Church 2), Seoul: Christian Literature Company 1971, p. 28 mentions an "extract from a Korean book" telling about the arrival of an envoy from Ta-chin (which means the Roman Orient and Syria in Chinese sources) with religious writings during the reign of emperor Tai-

order to corroborate this claim will be presented and it will be investigated whether or not a Nestorian presence for this or a later time can validly be assumed according to the present state of knowledge. For clarity's sake the evidence will be divided into a) *archeological* and b) *literary evidence*.

a) *Archeological evidence*: The main evidence adduced in the literature in favor of a Nestorian presence during the Silla period consists in several remains from the former capital of Silla, Kyungju, which is located in the south-eastern part of the Korean peninsula, and the nearby Buddhist monastery Pulguksa. The remains include two cross-shaped iron amulets, a statuette taken to be an image of the Virgin Mary and a roughly hewn stone cross. The amulets and sculpture have been found in Kyungju; the metal items show a certain similarity with cross-shaped Mongolian amulets⁴, while the sculpture's design apparently does not have any parallel either in Buddhist or Christian iconography. The stone cross has been discovered by Y.S. Kim in 1955 in Pulguksa where it had been used for magical purposes up until then⁵. Y. T. Oh regards these remains as proof of a Nestorian mission during the Silla period but in recent times the assessments have been clearly more reluctant. S. H. Moffett points out that in case of the stone cross it is not even clear whether the structure is meant to be a depiction of a cross or rather was used as a building element. According to S. I. Chung the remains can neither be dated definitively nor is it possible to assign them on the basis of their iconography. H. D. Kim, too, does not regard them as highly significant⁶.

tsung of the Tang dynasty. However, this remark is most likely dependent upon a Chinese original and thus refers to the Tang court; cf. loc. cit., n. 87.

- 4 Cf. the illustrations in P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo: Maruzen 1951, ill. 10ss. (pp. 423s.) and K. Parry, "Images in the Church of the East: The Evidence from Central Asia and China", in: *Bulletin of the John Rylands Library* 78 (1996), ill. 6a (between pp. 160 and 161). There is a clear similarity in shape and size to a cross found in Manchuria. This cross is dated towards the end of the 13th cent. and seen to be related to a relative of Qubilai Khan, Nai-yen, who was a Nestorian Christian; cf. Saeki, *Documents*, pp. 441s. with ill. 25; Moule, *Christians*, pp. 134s. with n. 11 and the map in W. Klein, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyztan bis zum 14. Jahrhundert* (= Silk Road Studies 3), Turnhout: Brepols 2000, p. 439. The size of the Manchurian cross is 4×4 cm; that of the Korean crosses 5,8×5,6 and 2,4×3,2 cm; cf. Saeki, *Documents*, pp. 441s. and S. I. Chung, *Ancient*, p. 593. NB: Marco Polo mentions among the dominions of Nai-yen 'Cauly'; cf. H. Yule (Trans.), *The Book of Ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East* 1, London: Murray 1903, p. 343 and Y. S. Kim, *History*, pp. 28s. This term is identified with Korea by H. Cordier, who, however, supposes it to mean a region within the northern half of the Korean peninsula since Korea herself was in a state of vassalage to the Mongols; cf. Yule, *Book*, p. 343 n. 2.
- 5 Cf. Y. S. Kim, *History*, p. 27; S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia 1: Beginnings to 1500*, San Francisco: Harper 1992, p. 462 n. 86. NB: According to S. I. Chung, *Ancient*, p. 593 and H. D. Kim, 동방기독교와 동서문명 [Dongbang gidokgyowa dongseo munmyeong] (Eastern Christianity and east-western culture), Seoul: 까치글방 [Kkachi geulbang] 2002, p. 239 the cross was found in 1965.
- 6 Y. T. Oh, 韓國基督教史 1: 韓國景敎史 [Hanguk gidokgyosa 1: Hanguk gyeongyosa] (History of Christianity in Korea 1: History of Nestorianism in Korea), Seoul, 惠宣文化社 [Hyeseon

The findings from An-shan in southern Manchuria are most probably not Korean. These remains consist of several clay-crosses which were discovered in 1927 inside a tomb that on the basis of coins can be dated in the time between 998 and 1006. The site in question was situated upon Korean territory three hundred years earlier, but in the year 1000 had already been occupied by Manchurian tribes⁷.

While, therefore, the An-shan findings cannot be taken as evidence for a Nestorian presence in Korea, in case of the items from Kyungju and Pulguksa a Christian origin at least cannot be excluded⁸.

b) *Literary evidence*: The aforementioned Y.T. Oh is of opinion that the ancient Korean history works *Samguk Yusa* and *Samguk Sagi* (beginning of 12th and 13th cent. respectively) show traces of Christian influence⁹. In this connection he at first recognizes theistic elements in Mahayana Buddhism during the Silla period, the origins of which he tries to trace back by analyzing reports given about the studies of famous Korean monks in Tang China. The influences he assumes Nestorian Christianity to have had upon Buddhism of the Silla period are: Christian colors used in Buddhism, the theistic idea of a personal transcendent God, angels, answered prayers and miracles, repentance of sins, afterlife and the idea of hell, mission, Christian elements in Buddhist worship, biblical

munhwasa] 1973, pp. 1. 3. 242-290; Moffett, *History*, p. 462 n. 86; S.I. Chung, *Ancient*, p. 593; H.D. Kim, *Eastern*, p. 239. The presentation in J. C. England, "The Earliest Christian Communities in Southeast and Northeast Asia: An Outline of the Evidence Available in Seven Countries Before A.D. 1500", in: *Missiology* 19 (1991) pp. 208s. and id., *The Hidden History of Christianity in Asia: The Churches of the East Before the Year 1500*, Delhi/Hong Kong: ISPCK 1998, p. 104 follows that of Oh. T.V. Philip, *East of the Euphrates*, Delhi: ISPCK 1998, pp. 161s. depends on the remarks of Moffett.

7 Cf. Saeki, *Documents*, pp. 440s. with ill. 24; Moffett, *History*, p. 461; S.I. Chung, *Ancient*, p. 597. Philip, *Euphrates*, p. 161 follows the presentation of Moffett. The crosses are similar in shape to the cross from Pulguksa; they are, however, made out of clay, not stone.

8 E. A. Gordon, "Some Recent Discoveries in Korean Temples and their Relationship to Eastern Christianity", in: *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society* 5 (1914), pp. 1-39 is of opinion that Christianity came to Korea as early as in the 5th cent. This opinion is based upon the alleged use of motifs from the Bible and primitive Christian literature in the art of Korean Mahayana-Buddhism. Gordon fails, however, to show direct literary and iconographic dependencies, which is why these allegations have to be considered unproven. The same presumably holds true for the "cave-church" mentioned in J. G. Holdcroft, *Into All the World*, Philadelphia: Independent Board for Presbyterian Foreign Missions 1972, pp. 80s., quoted by England, in: *Missiology* 19 (1991), p. 209. Holdcroft's work was not available to the present authors. S.I. Chung, *Ancient*, pp. 594s. points out that the alleged Christian or rather western influence upon Buddhist art of the Silla period does not necessarily have to be due to Nestorianism since there is a broad Hellenistic substratum which entered Buddhist art through the Gandhara style.

9 Oh, *History*, p. 242-290. England, in: *Missiology* 19 (1991), p. 208 and id., *History*, pp. 102ss. repeats Oh's assumptions; cf. also S.I. Chung, *Ancient*, pp. 595ss. For a characterization of the said history works cf. K. Pratt/R. Rutt, "Samguk Yusa", in: iid., *Korea: A Historical and Cultural Dictionary*, Richmond: Curzon Press 1999, pp. 400s. and id., "Samguk Sagi", in: loc. cit., p. 400. An English translation of the former is available in T.H. Ha/G.K. Mintz (trs.), *Samguk-yusa. Legends and Histories of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, Seoul: Yonsei University Press 1972.

motifs in Buddhist legends. However, in the aforementioned works there are no explicit references whatsoever to the presence of Nestorian Christians in Korea during the Silla period. The alleged similarities in content are hard to verify and given the existence of theistic elements in Buddhism at that time these must not necessarily result from Christian influence. S. I. Chung points out that even though there are direct borrowings in Buddhism from Christianity this is not a proof of Nestorian missionary activities¹⁰.

Apart from this doubtful evidence there is a real hint at the presence of a Nestorian Christian in Korea during the Koryo period (10th-14th cent.). It is contained in the Chinese history work 元史 (*Yuan-shi*; in Sino-Korean pronunciation *won sa*) which was compiled in 1369/70 by Chinese scholars and comprises the time from Genghis Khan to the downfall of the Yuan dynasty in 1368¹¹. In ch. 134 this book contains the biography of a Mongolian official by the name of *Giwargis* who worked for 征東行省 (in Sino-Korean pronunciation *jeong dong haeng seong*), an intermediary agency between the Yuan administration and the Koryo government, and in this position in 1300 tried to abolish hereditary slavery in Korea. As H. D. Kim remarks this could have been motivated as well by an interest of the Yuan dynasty in weakening Koryo economy but in regard of this official's clearly Christian name it can be assumed that as a Christian he generally rejected slavery. However, his efforts were rather unsuccessful since he stayed only for a short time in Korea¹².

The literary evidence for the presence of Nestorians in Korea is therefore limited to the note about an individual's stay during the Mongol period¹³.

As a result the following can be ascertained: In regard of the findings from Kyungju and Pulguksa a Christian origin cannot be excluded. However, the

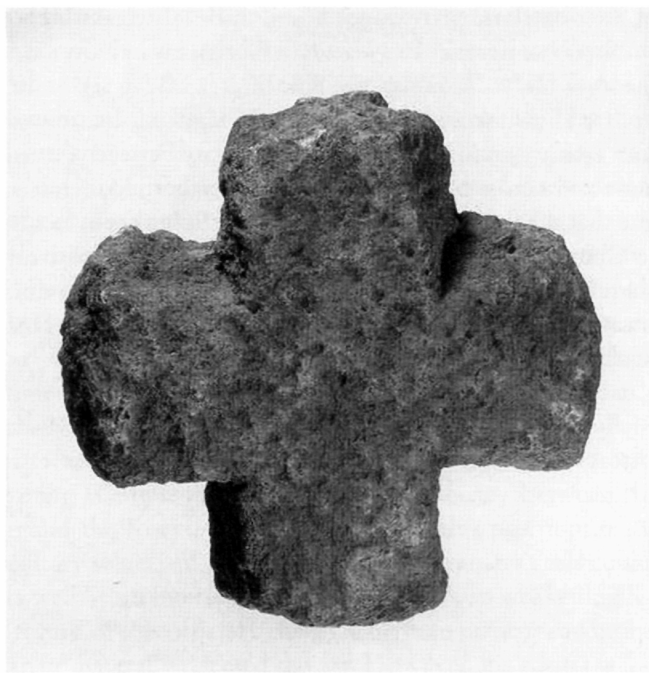
10 Cf. S. I. Chung, *Ancient*, pp. 595-599.

11 Cf. H. D. Kim, *Eastern*, p. 239; as a historical source the *Yuan-shi* is obviously reliable: "... die Umstände seiner Abfassung [haben] dazu geführt, daß viele Unterlagen aus der Yuan-Zeit nur wenig überarbeitet in die endgültige Redaktion aufgenommen wurden, so daß historisch gesehen dem *Yuan-shi* ein hoher Quellenwert zukommt"; H. Franke, "Yuan-shi", in: *Kindlers Neues Literatur Lexikon* 19, München: Kindler 1992, p. 830.

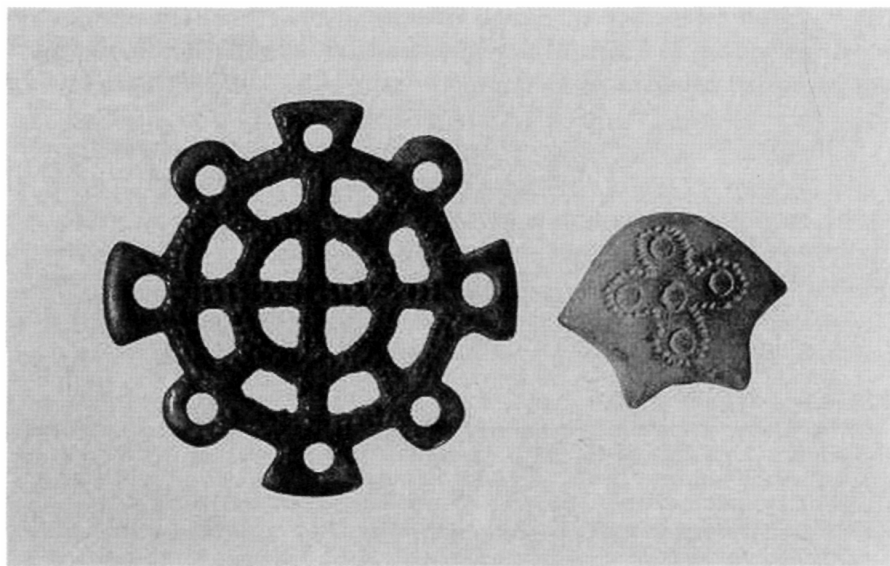
12 Cf. H. D. Kim, *Eastern*, pp. 239s.

13 In regard of Islam there is somewhat more source material: The existence of Islamic communities during the Koryo period is proven; cf. W. E. Henthorn, *Korea: The Mongol Invasions*, Leiden: Brill 1963, p. 74, quoted by M. Rossabi, "The Muslims in the Early Yüan Dynasty", in: J. D. Langlois, Jr. (ed.), *China under Mongol Rule*, Princeton: Princeton University Press 1981, p. 274; J. H. Grayson, *Korea. A Religious History*, Oxford: Clarendon Press, p. 232. Henthorn's work was not available to the present authors. Apart from that there are many hints at contacts between the Islamic and Silla civilizations; cf. Grayson, *Korea*, p. 232 and Kanso [S. I. Chung], *Silla-Arabic*, passim. Korea was known to Arab geographers since the second half of the ninth century under the name of *al-Sila* and Korea's geographical position is recorded on Idrisi's world map from the twelfth century; cf. K. W. Chung/G. F. Hourani, "Arab Geographers on Korea", in: *Journal of the American Oriental Society* 58 (1938), pp. 658-661 and Kanso [S. I. Chung], *Silla-Arabic*, p. 143.

question of their date and provenance is still open to debate. Up until now the only known literary reference to Nestorian Christians in Korea is found in the Chinese history work 元史 (*Yuan-shi*; Sino-Korean *Won-sa*). Since the episode which is reported here takes place during the Mongol period towards the end of the thirteenth century and in regard of the similarity between one of the crosses from Kyungju and a cross of the same age from northern Manchuria it seems valid to assume that the findings from Kyungju and Pulguksa in fact date from the time of the Chinese Yuan and Korean Koryo dynasty respectively. Nestorian contacts, therefore, can be assumed to have taken place, if not during the Silla period, then at the time of the Koryo dynasty, even though they cannot be called a mission in the strict sense of the term.



Stone Cross from Pulguksa
24,5×24×9 cm



Cross-shaped Iron Amulets from Kyungju
(left): 5,8×5,6 cm (right): 2,4×3,2 cm



(rear view)



Alleged Statue of Virgin Mary from Kyungju
7,2×3,8×2,8 cm

Carsten-Michael Walbiner

Die Bischofs- und Metropolensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenössischen Quellen

Einleitung

Nachdem seit der Klärung der seinerzeit strittigen Patriarchenfrage durch die Synode von Ras Baalbek (1628) hinsichtlich der Besetzung des obersten Amtes im Patriarchat von Antiochia für ein knappes halbes Jahrhundert weitgehend Einmütigkeit geherrscht hatte, brach mit der Thronbesteigung des Patriarchen Kyrillus Zaʿīm, der 1672 seinem Großvater Makarius im höchsten Kirchenamt nachfolgte, erneut Zwist um die Führerschaft im Patriarchat aus. Schon wenige Wochen nach der Weihe des Kyrillus trat Neophytus aṣ-Ṣāqizī, der Metropolit von Hama, als Gegenpatriarch auf. In stetem Wechsel verschafften sich die beiden Konkurrenten die Anerkennung der osmanischen Behörden. Kyrillus erwies sich in diesem nervenaufreibenden und vor allem kostspieligen Geschäft als der Erfolgreichere und konnte seinen Widersacher letztlich in die Knie zwingen: Neophytus entsagte ca. 1682 seinen Ansprüchen und wurde dafür mit der Diözese Latakia abgefunden. Lange konnte sich Kyrillus aber seines Triumphes nicht erfreuen, denn schon bald erstand ihm in Person des Athanasius Dabbās für weitere acht Jahre (1686-1694) ein neuer Kontrahent um das Patriarchenamt. Wieder sicherten sich die beiden Prätendenten durch Ausnutzung verschiedenartiger Beziehungen, insbesondere aber die Zahlung großer Geldsummen, abwechselnd die Anerkennung als Patriarch. Und wieder behielt am Ende Kyrillus die Oberhand, als es ihm gelang, seinen hochverschuldeten Gegner zu bewegen, seine Ansprüche aufzugeben und sich mit einer Diözese – in diesem Falle Aleppo – zu begnügen.

Auch wenn Miḥāʾil Braik, ein griechisch-orthodoxer Historiker des 18. Jahrhunderts, meint, der in diesem Wechselspiel jeweils siegreiche Prätendent habe nicht nur seinen unterlegenen Gegner exkommuniziert, sondern auch Bischöfe und Priester abgesetzt (Braik, *Tārīḥ*, 129), ist letztere Behauptung durch nichts bewiesen. Sicher nutzten die Patriarchen die Phasen ihrer offiziellen Anerkennung, um ihnen genehme Kandidaten für einzelne vakante Stühle zu weihen, von Absetzungen o. ä. ist aber in den Quellen nicht die Rede. Selbst

Bischöfe, die auf zweifelhafte, bisweilen gar unkanonische Weise an ihre Ämter gekommen waren, wurden in diesen belassen.

Nun wiesen die Auseinandersetzungen zwischen Kyrillus Zaʿīm und seinen Opponenten durchaus Parallelen zu den Streitigkeiten in den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts auf, allerdings war die Gesamtkonstellation eine andere geworden. Hatte es sich damals um Machtkämpfe zwischen Kandidaten lokaler Potentaten und Interessengruppen gehandelt, in die dann ohne wirkliches Ergebnis das Patriarchat von Konstantinopel einbezogen wurde, machte nun mit dem Vatikan eine weitere Kraft ihren Einfluß geltend und verlieh den Auseinandersetzungen eine neue Dimension. Gewiß hatte es auch früher schon Beziehungen zwischen antiochenischen Patriarchen und dem Heiligen Stuhl gegeben, aber es war dabei seitens der Patriarchen in erster Linie um materielle und technische Unterstützung (z.B. für den Druck von Büchern) gegangen, während Rom zwar versuchte, einzelne Kirchenfürsten für den katholischen Glauben zu gewinnen, sich jedoch einer direkten Einmischung in kirchenpolitische Angelegenheiten weitgehend enthielt. Dies änderte sich mit dem Auftreten des Gegenpatriarchen Athanasius Dabbās, der für seine Ambitionen die Unterstützung Roms suchte und auch erhielt: für den Vatikan war er – selbst über den eigenen Amtsverzicht hinaus – für lange Jahre der legitime Patriarch von Antiochia. Die katholische Kirche war zu einem gewichtigen Machtfaktor im Spiel der Kräfte geworden, so daß schließlich auch der »siegreiche« Kyrillus sich gezwungen sah, eine Annäherung an Rom und die Gewogenheit des Papstes und der Kardinäle der Propaganda Fide zu suchen. Allerdings waren diese Annäherungsversuche sowohl bei Athanasius als auch bei Kyrillus wohl vor allem taktischer Natur. Beide zeichneten sich durch ein eigentümliches Schwanken in ihren Positionen gegenüber dem Katholizismus aus und verhinderten durch ihr letztendliches Festhalten am orthodoxen Glauben die von Rom so sehr gewünschte Union von oben im Patriarchat von Antiochia.

Aber der Katholizismus faßte auch unter der Priesterschaft und den Bischöfen Fuß. Insbesondere Euthymius Šaifī, der 1684 geweihte Metropolit von Tyrus und Sidon, entwickelte sich zu einem eifrigen Verfechter des katholischen Glaubens (s. unten unter »Tyrus & Sidon\Euthymius«). Und auch andere Metropoliten schickten katholische Glaubensbekenntnisse nach Rom (s. unten unter »Baalbek\Parthenius«, »Bānyās\Basilius«, »Beirut\Silvester«, »Diarbekr\Parthenius«, »Šaidnāyā\Gerasimus«, »Šaidnāyā\Neophytus«, »Tripolis\Makarius«, »Tyrus & Sidon\Ignatius«) und traten in mehr oder weniger enge Beziehungen zu den Missionaren und dem Vatikan.

Die sich so abzeichnende Glaubensspaltung hatte auch Auswirkungen auf die Besetzung von Kirchenämtern, die teilweise in unkanonischer Weise erfolgte. So kam es aus (vorgeblichem) Widerstand gegen das katholische Be-

kenntnis des Patriarchen Athanasius Dabbās ohne dessen Zustimmung zur Weihe eines Metropoliten für Beirut (s. unten unter »Beirut\Silvester«). Später, als Athanasius dann als streng orthodox galt, schuf die katholische Fraktion ohne dessen Zustimmung zwei neue Diözesen und besetzte sie mit Metropoliten eigener Wahl (s. unten unter »Bānyās« und »al-Furzul«). Allerdings fanden diese Weihen im Nachhinein die Anerkennung des Patriarchen, wurden doch die Metropoliten bzw. Bischöfe in ihren Ämtern belassen. Auch blieb die Einheit des Patriarchats insofern gewahrt, als es keine Ernennung von Gegenkandidaten für schon besetzte Stühle gab.

Nach dem Tod des Athanasius Dabbās (24. Juli 1724) vollzog sich mit der Weihe von zwei durch lokale Interessengruppen in Damaskus bzw. Aleppo favorisierte Patriarchen, die ihre Legitimation und zusätzliche Unterstützung aus Rom bzw. Konstantinopel erhielten, die offene Teilung des Patriarchats in einen katholischen und einen orthodoxen Zweig. Nach einer Phase des vergeblichen Bemühens der beiden Kontrahenten um die Ausschaltung ihres Widersachers kam es schließlich zur Doppelbesetzung von Bischofsstühlen und somit zur Herausbildung zweier getrennter Hierarchien und damit unabhängiger Kirchen.¹

Der Herausbildung der griechisch-katholischen Kirche im syrischen Raum wird in einigen Arbeiten eine weit über die Kirchengeschichte hinausgehende Bedeutung beigemessen. Kamal Salibi (*House*, 42), Bruce Masters (*Christians*, 12, 13, 91) und andere sehen in der Formierung des griechisch-katholischen Zweiges auch eine Protestbewegung arabischer Kreise gegen eine Bevormundung ihrer orthodoxen Mutterkirche durch einen griechischstämmigen und griechischsprachigen höheren Klerus, mithin also Anfänge eines arabischen (Proto-)Nationalismus. Daß die Grundannahme dieser These – die Dominanz griechischer Kleriker in den höheren Rängen der antiochenischen Hierarchie – unrichtig und somit die daraus gezogene Schlußfolgerung gegenstandslos ist, wurde für den Zeitraum bis 1663 schon nachgewiesen (Walbiner, »Bishops«, 685–687; idem, »Metropolitensitze«) und wird durch die folgenden prosopographischen Angaben auch für die Zeit bis zum Schisma im Jahre 1724 belegt werden.

1 Zur Geschichte des Patriarchats von Antiochia zwischen 1672 und 1724 s. Rustum, *Kanīsa*, 103–144; Bābādūbūlus, *Tārīḥ*, 779–799; Bāšā, *Tārīḥ* 1, 72–83, 101 *passim*; zur Herausbildung des Schismas s. zudem Walbiner, »Split« (hier auch zur Widerspiegelung des Prozesses in der Geschichtsschreibung der beiden Kommunitäten) und die dort angeführte Literatur.

Die Quellen

In der Quellenlage ergeben sich große Unterschiede: von manchen Metropoliten kennen wir nur den Namen, über andere wenige könnte man ganze Bücher schreiben – zumindest im Falle von Euthymius Šaifi ist dies sogar schon geschehen (Baša, *Tāriḥ* 1). Für einige haben wir gute Vorarbeiten (s. unten), andere scheinen erst mit dieser Veröffentlichung ins Licht der Geschichte zu treten.

Die vorliegende Arbeit stützt sich im wesentlichen auf folgende zeitgenössische, zumeist arabische Quellen:

- a) Der antiochenische Patriarch Kyrillus Za'im verfaßte zu einem nicht genannten Zeitpunkt eine Liste jener Bischöfe und Priester, die am 2. Juli 1672 an seiner Weihe zum Patriarchen teilnahmen. Sie beginnt mit den Worten: »Als ich, der arme Kyrillus, in das Patriarchat von Antiochia gewählt wurde, waren bei der Weihe von den Bischöfen anwesend [...]« (Za'im, »Liste«, fol. 127a). Zum Abschluß fügte der Verfasser noch eine Aufzählung all jener Metropoliten an, die zur Zeit seiner Weihe im Patriarchat von Antiochia existierten (foll. 127a-127b). Es handelte sich um 17 Metropoliten, von denen 16 namentlich erwähnt werden. Die Liste von der Hand des Kyrillus nimmt zwei Seiten in der Handschrift St. Petersburg, Institut für Orientalische Studien der Russischen Akademie der Wissenschaften, B 1227 ein, einem Sammelband mit Arbeiten des Makarius Za'im, des Großvaters und Vorgängers von Kyrillus.
- b) Zu den in oben genannter Handschrift St. Petersburg, B 1227 enthaltenen Arbeiten des Makarius gehört auch eine »Kurzgefaßte Erläuterung hinsichtlich der Nachrichten einiger letzter Patriarchen von Antiochia«, die aber im wesentlichen eine Übersicht über die Metropoliten und Bischöfe im Patriarchat von Antiochia vom Ende des 16. Jahrhunderts bis auf das Jahr 1664 darstellt (s. Walbiner, »Metropolitensitze«, 103-104). Kyrillus führte die Arbeit des Makarius durch »Randglossen« fort, in denen er, meist in sehr knapper Form, all jener Metropoliten Erwähnung tat, die zwischen 1670, dem Jahr der Rückkehr des Patriarchen Makarius von seiner sieben Jahre währenden Reise nach Rußland und Georgien, und 1712 geweiht wurden. Das letztgenannte Datum läßt sich aus der Angabe des Tages der Weihe von Isaiah, des Metropoliten von Erzerum (6. Juli 1712) ableiten sowie aus der Tatsache, daß für spätere Zeitpunkte anderweitig nachgewiesene Metropoliten von Kyrillus nicht mehr erwähnt werden. Die »Randglossen« bilden geschlossene Texte mit einheitlichem Schriftbild, was den Schluß erlaubt, daß sie nicht sukzessive, sondern in einem Zug niedergeschrieben wurden. Wie auch die oben unter »a« erwähnte Liste des Kyrillus

werden die arabischen Texte der »Randglossen« demnächst in Nikolaij Serikoff et. al., *A Descriptive Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts Preserved in the St Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences* (Louvain: Peeters) veröffentlicht werden. Ich habe Herrn Serikoff herzlich dafür zu danken, daß er mir die Edition vorab zugänglich machte, so daß ich sie mit meinen eigenen Aufzeichnungen und Kopien vergleichen konnte.

- c) Die verstärkten und durchaus erfolgreichen Unionsbemühungen der katholischen Missionare führten zu einem deutlichen Anwachsen der Korrespondenz zwischen arabischen Klerikern, bisweilen auch Laien, und dem Vatikan. Insbesondere das Archiv der Propaganda Fide verwahrt zahlreiche Schreiben, die von diversen Bischöfen und Patriarchen nach Rom geschickt wurden (vgl. Fahr, *Brief*; Ġubair, *Brief*; Ignatius, *Brief 1* und *2*; Ignatius, *Glaubensbekenntnis*; Moses, *Brief*; Tānās, *Brief*), und auch die innerbehördlichen Aufzeichnungen der Propagandakongregation liefern interessante Informationen (vgl. Propaganda Fide, *Acta*). Auch wenn Qusṭanṭīn al-Bāšā (*Tārīḫ 1* und *2*; hier auch zahlreiche Editionen von Briefen und Dokumenten), Bernard Heyberger (*Chrétien*) und andere die Archive des Vatikan schon ausgiebig für ihre Arbeiten genutzt haben, darf von einer gründlichen und systematischen Sichtung der Bestände noch ein großer Erkenntnisgewinn erwartet werden (für eine Übersicht über die Bestände s. Karalevskij, *Index*; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 289-296).
- d) Kolophone, Stiftungs- und Besitzvermerke in den arabischen Handschriften der betreffenden Periode enthalten wichtige Hinweise zu einzelnen Amtsinhabern (vgl. die Angaben aus *Maḥṭūṭāt al-adḡira 1* und *2*; *Maḥṭūṭāt baṭriyarkīyat Anṭākiya*; *Maḥṭūṭāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lādiqīya*; Chacour, *Catalogue*).
- e) Der alexandrinische Patriarch Gerasimus Palladius (1688-1710) verfaßte ein *Taktikon* mit den Bischofslisten der orthodoxen Patriarchate des Orients. Für das Patriarchat von Antiochia werden neun Bischofssitze angegeben, für sechs von ihnen weiß Gerasimus auch die Namen der Amtsinhaber zu nennen (s. Charon, *Histoire*, 237). Die eindeutig identifizierbaren, auch in anderen Quellen belegten Metropolit (Gennadius von Aleppo und Ignatius von Latakia, Joachim von Tripolis; s. unten) lassen sich allesamt in die erste Amtszeit des Patriarchen Athanasius Dabbās (1686-1694) datieren, so daß die Angaben des Palladius sich wohl eher auf den Anfang der neunziger Jahre des 17. Jahrhunderts beziehen als auf das Jahr 1700, wie Charon dies meint (Charon, *Histoire*, 237).
- f) Offenkundig auf eine Bitte aus Rom hin listete Euthymius Ṣaifī, der Metropolit von Tyrus und Sidon, in einem auf den 15. September 1713 datierten

Brief an das Kardinalskollegium der Propaganda Fide alle zu diesem Zeitpunkt im Patriarchat von Antiochia besetzten Bischofssitze auf und machte kurze Angaben zu den jeweiligen Amtsinhabern, deren Namen allerdings keine Erwähnung finden. Neben der eigenen erwähnte Šaifī 13 weitere Diözesen. Das aufschlußreiche Dokument, das im Archiv der Propaganda verwahrt wird, wurde von Qusṭanṭīn al-Bāšā ediert (Bāšā, *Tārīḫ* 1, 272-274).

- g) Chrysanthus Notaras, der von 1707-1731 auf dem Thron des Patriarchen von Jerusalem saß, veröffentlichte 1715 in Tergovits ein *Syntagmation* betiteltes Werk, in dem sich auch eine kurze Darstellung der aktuellen Lage im antiochenischen Patriarchat nebst einer Auflistung der zu Beginn des 18. Jahrhunderts existierenden Metropolensitze findet. Dabei konnte sich Chrysanthus auf die eigene Anschauung und vor Ort gesammelte Informationen stützen, hatte er doch zu Beginn des 18. Jahrhunderts auf dem Rückweg von Konstantinopel nach Jerusalem Syrien durchreist. Die Auflistung der insgesamt 17 Diözesen basiert auf einem arabisch-griechischen Werk, das Chrysanthus beim Patriarchen Kyrillus Zaʿīm in Damaskus eingesehen hatte (Charon, *Histoire*, 238; Bābādūbūlus, *Tārīḫ*, 776). Dieses muß neueren Datums gewesen sein, enthielt es doch die erst um das Jahr 1682 geschaffene Diözese von Akiska. Die einzelnen Amtsinhaber wurden von Chrysanthus allerdings nicht namentlich in seine Abhandlung aufgenommen. Cyril Charon hat die das Patriarchat von Antiochia betreffenden Passagen aus dem Werk des Chrysanthus ins Französische übersetzt (*Histoire*, 237-241), Chrysostomos Papadopoulos stützte sich in seiner Darstellung der Diözesen im Patriarchat von Antiochia im 17. und 18. Jahrhundert im wesentlichen auf Informationen aus dem *Syntagmation* (Bābādūbūlus, *Tārīḫ*, 774-777).
- h) Im Untersuchungszeitraum fand im antiochenischen Patriarchat nur eine mit Sicherheit nachzuweisende Synode der Bischöfe statt. Im Juli 1724 befaßten sich einige Metropoliten in Aleppo unter Vorsitz des Patriarchen Athanasius Dabbās mit einer Verkürzung des Fastens der Heiligen. Die Synodalakten wurden schließlich von neun Metropoliten unterzeichnet, wobei zumindest einer (Gerasimus von Aleppo) seine Unterschrift wohl erst später leistete. (Bāšā, *Tārīḫ* 1, 436-439, *Tārīḫ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278)
- i) Gregorius ʿAṭā, von 1849 bis 1899 griechisch-katholischer Metropolit von Homs, Hama und Yabrūd, berichtet zudem von einer Synode der griechisch-katholischen (sic!) Metropoliten des Patriarchats, die 1680 auf Weisung des Patriarchen Kyrillus Zaʿīm, der selbst aus Angst vor seinen Gegnern nicht persönlich teilnehmen konnte, in Tripolis zusammengetreten sei, um die Union mit Rom zu bekräftigen (*Muḥtaṣar*, 21). ʿAṭā gibt zwar vor, im

- Besitz einer Kopie der Akten dieser Synode gewesen zu sein, die dann während der Gewalttaten von 1860 zuschanden gegangen sei (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 57), allerdings stehen seine Angaben in den meisten Fällen im Widerspruch zu den historisch belegten Fakten, so daß an der Historizität dieser Synode gezweifelt werden muß. Die im folgenden gemachten Angaben beziehen sich auf einen Auszug aus 'Aṭās Werk, der, von Šakir al-Batlūnī überarbeitet, 1884 anonym in Beirut erschien (*Muḥtaṣar*; vgl. Zaiyāt, *Ḥazā'in*, 182-183).
- j) Die Geschichte der Beiruter Bischöfe von 1532 bis 1824 des 'Abdallāh Ṭrād (*Tārīḥ*) stellt den in seiner Art einzigartigen Versuch eines vormodernen Autors dar, die Geschichte der Bischöfe eines Stuhles in einer umfangreichen Monographie zu erfassen. Allerdings bildet die Sukzession der Beiruter Metropolen nur den formalen Rahmen für eine Geschichte des antiochenischen Patriarchats, insbesondere die Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxen und Katholiken. Für den Untersuchungszeitraum ist Ṭrād (gest. nach 1824) zudem kein Augenzeuge, seine diesbezüglichen Mitteilungen beruhen im wesentlichen auf Miḥā'il Braik (*Tārīḥ*), einem Historiker des 18. Jahrhunderts, und sind bisweilen etwas ungenau. Nichts desto trotz weiß Ṭrād einige Details anzuführen, die in anderen Quellen fehlen; jedoch wird man sie mit der gebotenen Vorsicht behandeln müssen.

Die erste umfassende, auf einem gründlichen Quellenstudium beruhende und den Untersuchungszeitraum einschließende Behandlung der Bischofssitze im antiochenischen Patriarchat bietet der Antiochia gewidmete Abschnitt im gewaltigen *Opus Oriens Christianus* des Dominikaners Michael Le Quien (3 Bde., Paris 1740). Es stellt bis heute ein Standardwerk dar, und die hier vorgelegten Ausführungen können durchaus als partielle Fortführung von Le Quiens Arbeit verstanden werden. Während für den Bereich der syrischen Kirche in jüngster Zeit von westlichen Gelehrten einige gehaltvolle Beiträge für einen *Oriens Christianus Novus* geleistet wurden (vor allem Fiey, *Oriens Christianus Novus*, und Kaufhold, »Rezension«), blieb das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Antiochia von der westlichen Wissenschaft weitgehend unbeachtet. Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts hatten sich vor allem arabische Gelehrte dieses Themengebiets angenommen. Zwischen 1907 und 1910 erschien in *al-Mašriq* (Beirut) eine ganze Reihe von Aufsätzen zu den Bischofssitzen im Patriarchat von Antiochia, im wesentlichen verfaßt von Kīrilus Šārūn (»'Akkā« bis »Usqufīyat az-Zabadānī«; s. auch Šārūn/Šaiḥū, »Usqufīyat Bairūt«, Bāšā, »Maṭārinat Ba'labakk«). Diese Veröffentlichungen bildeten dann wichtige Grundlagen für die Darstellung der Sukzessionslinien der Metropolen für den Untersuchungszeitraum in den den jeweiligen Bischofssitzen gewidmeten Artikeln im *DHGE* (vor allem von R. Janin und Cyril

Karalevsky/Korolevskij [= Kīrillus Šārūn = Cyrille Charon]). Ḥabīb az-Zaiyāt (*Ḥabāyā*) und Munīr Asʿad (*Tārīḥ*) widmeten in ihren Geschichtswerken über Šaidnāyā bzw. Homs den Bischöfen der beiden Orte längere Abschnitte. Nāwufīṭūs Idlibī (= Neophytus Edelby) verfaßte mit seiner Geschichte der Bischöfe von Aleppo in der Neuzeit (*Asāqifa*) ein in seiner Art bisher einzigartiges Werk, das nicht nur ausführliche Biographien der einzelnen Amtsinhaber enthält, sondern auch viel zum Verständnis der Lage des arabischen Christentums im syrischen Raum in der Osmanenzeit beiträgt. In jüngster Zeit machte sich Nāyif Ibrāhīm Iṣṭifān um die Sammlung von Material zur Geschichte verschiedener Diözesen im antiochenischen Patriarchat, insbesondere derjenigen von ʿAkkār (*Tārīḥ*) verdient, der Schwerpunkt der Arbeiten liegt jedoch aufgrund der Materiallage im 19. und 20. Jahrhundert.

Zum Aufbau der Abhandlung

Die Aufzählung der *Metropolitensitze* erfolgt alphabetisch nach der im Deutschen gebräuchlichen Namensform der Orte (also Aleppo für Ḥalab, Latakia für al-Lāḏiqīya etc.), die in den Quellen vorkommenden arabischen Toponyme sind in Klammern beigelegt. Bei Orten, die im Deutschen keine geläufige Entsprechung haben, wurde von vornherein das Arabische belassen, der arabisches Artikel *al-* blieb in der alphabetischen Anordnung unberücksichtigt. Die Metropolen der Patriarchalresidenz in Damaskus, die ja keiner eigenen Diözese vorstanden, werden zum Schluß abgehandelt. Die Literaturangaben (Lit.) verweisen auf allgemeine Literatur zu den jeweiligen Metropolensitzen sowie die wichtigsten prosopographischen Vorarbeiten für den Untersuchungszeitraum.

Die *Amtsinhaber* der jeweiligen Diözesen werden chronologisch abgehandelt. Wieder erfolgt zuerst die Nennung der im Deutschen üblichen Namensform (also Athanasius für Aṭanāsiyūs, Gregorius für Ġrīgūriyūs etc.), wobei in ihrem Ursprung griechische Namen in Anlehnung an Georg Grafs *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* in der latinisierten Form erscheinen, unter anderem auch weil die lateinische Endung auf -us der arabischen (-ūs) entspricht. Bei der ersten Nennung eines arabischen Namens folgt nach der im Deutschen üblichen Form in Klammern auch die in den Quellen anzutreffende Schreibweise, die im übrigen – selbst für ein und dieselbe Person – durchaus variieren kann (so z. B. Aṭanāsiyūs, Atānāsiyūs und Aṭanāsī für Athanasius). In Respektierung der klassischen arabischen Namensbildung wurde die Herkunftsbezeichnung einer Person (*nisba*) in der arabischen Form belassen und nicht übersetzt (also z. B. ad-Dimašqī und nicht der Damaszener). Im Zusammenhang

mit der Anführung der Amtsinhaber wurden einige wenige Symbole verwendet: In spitzen Klammern <...> stehen Metropoliten, die nicht zweifelsfrei nachzuweisen sind. In geschweifte Klammern {...} wurde ein Name gesetzt, wenn nicht sicher ist, ob dies auch der Metropolitename der betreffenden Person war. Am Ende der Abhandlung finden sich chronologische Übersichten zu den Amtsinhabern der einzelnen Metropolitensitze.

Verweise auf die oben näher erläuterten Quellen erfolgen durch die hochgestellte, mit einem Asterisk (*) versehene Angabe des der jeweiligen Quelle entsprechenden Buchstabens gemäß obiger Auflistung.

Nachträge, Korrekturen und Danksagung

Vorliegende Arbeit versteht sich als direkte Fortsetzung der vom Verfasser 1998 im *Oriens Christianus* publizierten Abhandlung über die antiochenischen Metropolien im Zeitraum von 1594 bis 1664 (Walbinder, »Metropolitensitze«). Die einschlägigen Artikel aus dem *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris 1912ff.), die erst in diese Arbeit Eingang fanden, sind natürlich auch für den vorangegangenen Zeitraum relevant. Nachträge zu den Diözesen Akkon und Qārā wurden an den Anfang der nachfolgenden Ausführungen zu diesen Stühlen gestellt.

Im Aufsatz von 1998 ist auf Seite 102 bei der Darstellung der Quelle A der Name des Patriarchen zu ändern: es handelt sich um Joachim ibn Ziyāda (1593-1604) und nicht um Joachim ibn ʿDau. In nämlicher Beschreibung der Quelle A ist zudem ein »Rechenfehler« zu korrigieren: das Dokument trägt die Unterschrift von sieben, und nicht wie angegeben von acht Bischöfen.

Für vielfältige Anregungen und Hilfestellungen bin ich folgenden Herren zu besonderem Dank verpflichtet: P. Michel Abraş (Şarbā), Nikolai Serikoff (London), Hubert Kaufhold (München), Klaus-Peter Todt (Wiesbaden) und Johannes Pahlitzsch (Berlin).

AKISKA (Aqisqa, Aqışqā, Ahizqā, Ahışḡa)

Parthenius (Bartāniyūs)

Patriarch Kyrillus Zaʿīm begab sich 1682 oder 1683, als wieder einmal sein Widersacher Neophytus im Kampf um das Patriarchat die Oberhand gewonnen hatte, auf eine Reise nach Georgien, zweifelsohne um Almosen zu sammeln (Walbinder, »Beziehungen«, 449-450). Er wandelte dabei in den Spuren seines Großvaters, des Patriarchen Makarius Zaʿīm, der 1664-1666 und 1669/70 einige Jahre in Georgien gewelt und reiche Geschenke erhalten hatte (ebd., 444-449).

Kyryllus kam auch nach Achalziche, das unter dem Namen Akiska Sitz eines türkischen Paschas war (Pitcher, *Geography*, 127, 140). In einer Randglosse berichtet Kyryllus dann folgendes:

»Und wir weihten über Akiska einen Priestermonch zum Metropoliten und nannten ihn Parthenius. Denn dieses Akiska gehörte dem Katholikos von Tiflis. Als jedoch der Islam sich dieser Gegenden bemächtigte, da konnte der Katholikos keine Macht mehr über sie ausüben. Da trat ein elender verheirateter Mann hervor und nahm mit Hilfe ihrer [der Gegend] Herrscher die Bischofswürde [an sich], und seine Frau war mit ihm, und [dies] ohne Weihe. Als wir in diese Gegenden reisten und diese Dinge sahen, da wandte sich unser Herz den [...], die dort wohnen zu, und wir machten ihnen diesen [...]. Und wir erlangten für ihn einen Berat und einen hochherrschaftlichen Erlaß (*amr šarīf*) [...] sich ihm Widerstand zeigt von den Herrschern, und wir sandten ihn dorthin.«² (Za'im, »Randglossen«[*b], 77)

Kyryllus trat also trotz des Amtsverlustes in Syrien in Georgien als amtierender Patriarch auf und nutzte seine Position gegenüber den osmanischen Behörden, um dem Patriarchat von Antiochia eine weitere Diözese anzufügen, die eigentlich zum Jurisdiktionsgebiet des Katholikos von Ostgeorgien gehörte. Die traditionsreichen historischen Beziehungen zwischen Georgien und Antiochia – auch der Besuch des Patriarchen Makarius keine zwanzig Jahre zuvor dürfte noch in Erinnerung gewesen sein – haben gewiß zur Legitimation dieses Schrittes beigetragen; dem Katholikos waren als persischem Untertan gegenüber den Osmanen die Hände gebunden.

Es ist unklar, wie sich die Beziehungen zwischen der neuen Diözese und dem Patriarchat in der Folgezeit entwickelten. Zwar ist Akiska in den Jahren 1715, 1750 und sogar noch 1855 als Bischofssitz des antiochenischen Patriarchats ausgewiesen (Charon, *Histoire*, 241-242; Braik, *Tārīḥ aš-Šām*, 28), ob dies allerdings nur als nominelle Fortschreibung alter Verzeichnisse oder wirklich als Ausdruck real existierender Beziehungen zu werten ist, muß offenbleiben.

Über die Identifizierung von Akiska herrscht in der Literatur große Verwirrung. Papadopoulos setzt es mit Diarbekr gleich (Bābādūbūlus, *Tārīḥ*, 775); Nasrallah, stellt zwar eine Verbindung zum »al-Qurs« des Euthymius Šaifi her (*Histoire IV/2*, 26, Anm. 65; s. dazu unten unter »al-Qarṣ«), ist sich dabei aber unsicher; und auch Qusṭanṭīn al-Bāšā (Braik, *Tārīḥ aš-Šām*, 42, Anm. 2) und Cyrille Charon (*Histoire*, 241) vermögen »Aḥizqā« bzw. »Akiskas« nicht zu identifizieren.

‘AKKĀR (‘Arqa [Arca])

Lit.: Iṣṭifān, *Tārīḥ*; Janin, »Arca«.

2 Die durch drei Punkte in eckigen Klammern gekennzeichneten Auslassungen in der Übersetzung sind durch Lücken bzw. unlesbare Wörter im Original bedingt.

Nikolaus (Niqūlāwus)

1663 hatte Nikolaus das Amt des Metropolitens von 'Akkār innegehabt (Walbinder, »Metropolitensitze«, 108).

Joachim (Yūwākīm)

«Nach seinem [d. h. des Nikolaus] Tod machte der selig verstorbene [Patriarch] Makarius den Pfarrer Elias (Ilyās) aus dem Dorf Baqa'bra (?) zum Metropolitensitzenden von 'Akkār und nannte ihn Joachim.« (Za'im, »Randglossen«^[*b], 70)

Die Weihe muß nach der Rückkehr des Makarius aus Rußland und Georgien und vor seinem Tod, also zwischen Frühjahr 1670 und Juni 1672 stattgefunden haben. Joachim wird von Kyrillus Za'im für 1672 als Metropolit von 'Akkār aufgeführt (Za'im, »Liste«^[*a], fol. 127a)

Jeremias (Arāmiyā)

»Und nach ihm [dem o. g. Joachim] weihte ich, der arme [Patriarch] Kyrillus von Antiochia, den Pfarrer Jeremias, den Oberen des Klosters Balamand, zum Metropolitensitzenden von 'Akkār.« (Za'im, »Randglossen«^[*b], 70)

Da Kyrillus keinen Metropolitennamen angibt, ist zu vermuten, daß Jeremias diesen Namen beibehielt.

Gerasimus (Ġirasīmūs)

»Und nach seinem [d. h. des Jeremias] Tod wurde Gerasimus von den Leuten Ḥamaṭūras [d. i. ein Kloster bei Tripolis] Metropolit von der Hand des [Patriarchen] Athanasius ibn Būluṣ [ad-Dabbās].« (Za'im, »Randglossen«^[*b], 70)

< Salomon >

Im *Taktikon*^[*e] des Gerasimus Palladius wird ein <Salomon> als Metropolit von 'Akkār angeführt (Charon, *Histoire*, 237), für den es aber keine weiteren Belege gibt.

In seiner Auflistung der Bischöfe von 1713^[*f] fehlt bei Euthymius Ṣaifī der Hinweis auf einen Metropolitensitzenden von 'Akkār, was die Vermutung nahelegt, daß der Stuhl zu jener Zeit vakant war.

Ignatius (Iḡnāṭiyūs)

Die Akten der Aleppiner Synode von 1724^[*h] tragen die Signatur des Metropolitensitzenden Ignatius von 'Akkār (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278).

AKKON ('Akkā)

Lit.: Fedalto, *Hierarchia*, 723-724; Šārūn, »Asāqifat 'Akkā«; Bāšā, *Tārīḥ* 1, 369-384; Vailhé, »Acre«.

In Ergänzung zu Walbiner, »Metropolitenstühle« ist nachzutragen, daß Akkon bis in die zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts als Metropolitenstuhl zum Patriarchat von Antiochia gehörte, dann aber aus nicht näher bekannten Gründen unter die Jurisdiktion Jerusalems gelangte, wie Makarius Zaʿīm dies in einer kurzen Bemerkung mitteilt:

»Wisse, daß dieses Akkon dem Patriarchen von Antiochia [untertan] war. Jedoch schenkte es der [antiochenische] Patriarch Ignatius [ʿAṭīya, 1619-1634] in unserer Zeit Theophanes [II., 1608-1645], dem Patriarchen von Jerusalem.« (Zaʿīm, »Kurze Mitteilung«; s. auch Bāšā, *Tārīḥ* 1, 97-98, 276-77)

Im Schreiben eines römischen Kardinals der Propaganda Fide, das von Ende 1716 oder Anfang 1717 datiert, wird gesagt, daß Akkon vor etwa 90 Jahren von Jerusalem usurpiert worden sei (Haddad, »Melkite Passage«, 73, 89). Das heißt, der Transfer muß um das Jahr 1627 stattgefunden haben. Möglicherweise basiert die Aussage des Kardinals auf einem Brief, den vier Kleriker aus Akkon 1716 nach Rom geschickt hatten und in dem ebenfalls gesagt wird, daß die Diözese Akkon vor 90 Jahren (also 1626) »unter Gewalt und Betrug« dem antiochenischen Stuhl geraubt wurde (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 375).

Wohl weil die Bevölkerung der Diözese weitgehend arabischsprachig war, wurde das Metropolitenamt weiterhin mit Arabern besetzt. Zumindest sind im Untersuchungszeitraum zwei aufeinanderfolgende arabischstämmige Amtsinhaber nachgewiesen. Der erste ist Joasaph (Yūwāšaf) al-Ḥalabī, der auch als Autor und Übersetzer hervortrat (Nasrallah, *Histoire IV/1*, 210-212). Nach dessen Tod im Jahre 1711 (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 374) bemühte sich der pro-katholische Seraphim (Sirāfīm) Ṭānās, der Neffe des Metropoliten Euthymius Ṣaifī von Tyrus und Sidon, auf Drängen der Christen Akkons, der Franzosen und ihres Konsuls in Sidon sowie seines Onkels Euthymius um das Metropolitenamt, wie dies Seraphim am 01. Juli 1712 in einem Brief nach Rom darstellte (Ṭānās, *Brief*). Als ein entsprechender Vorstoß bei Chrysanthus, dem Patriarchen von Jerusalem, erfolglos blieb und dieser 1713 einen orthodoxen Araber namens Photius (Fūṭiyūs) ʿAbd an-Nūr zum Metropoliten weihte (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 369; Nasrallah, *Histoire IV/2*, 201), änderten Ṣaifī und Ṭānās ihre Taktik. Sie versuchten nun, die Unterstützung Roms für eine Rückführung der Diözese Akkon unter die Jurisdiktion des Patriarchen von Antiochia zu erlangen. Zwar bemühte sich die Propaganda Fide, über den französischen Botschafter in Konstantinopel entsprechenden Druck auf den Patriarchen von Jerusalem ausüben zu lassen, letztlich aber ohne Erfolg. Als die Bemühungen der katholischen Fraktion um Ṣaifī und Ṭānās endgültig gescheitert waren, machte sich Saifī eigenmächtig zum Hirten der griechisch-katholischen Gläubigen in der Diözese Akkon und unterzeichnete gegen Ende seines Lebens als »Metropolit von Tyrus, Sidon und Akkon« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 277, 381).

ALEPPO (Ḥalab)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 693; Idlibī, *Asāqifa*; Karalevsky, »Alep«; Šārūn, »Maṭārinat Ḥalab«.

Nachdem der Metropolit Metrophanes am 13. September 1659 gestorben war, hatte der aus Aleppo stammende Patriarch Makarius Zaʿīm die Verwaltung der Diözese selbst übernommen (Walbiner, »Metropolitensitze«, 112). Er residierte auch fortan meist in seiner Heimatstadt Aleppo und begab sich dann 1664 von dort aus auf eine lange Reise nach Georgien und Rußland, von der er erst im Frühjahr 1670 zurückkehrte (Walbiner, »Second journey«).

Meletius (Malātiyūs)

Nach seiner Rückkehr weihte Makarius, der nun Residenz in Damaskus bezogen hatte, Meletius al-Bāyāsī zum Metropoliten von Aleppo:

»Er [Makarius] weihte den Pfarrer Moses (Mūsā) al-Bāyāsī zum Metropoliten über Aleppo am Sonntag dem 12. Juni und nannte ihn Meletius den Dritten^[3], [und dies] im Jahre 7178 der Welt [1670 AD].« (Glosse in Hs. Šarbā, Dair al-Muḥalliṣ, Sammlung Dair aš-Šir, 600, 249; zitiert in Idlibī, *Asāqifa*, 99)

Kyrillus Zaʿīm weiß folgendes zu berichten:

»Und Aleppo blieb [nach dem Tod des Metrophanes] 13 Jahre lang ohne [eigene] Metropole. Danach wurde Meletius al-Bāyāsī durch den Patriarchen Makarius zum Metropoliten von Aleppo geweiht. In seinen Handlungen war wenig Glauben. Er blieb 12 Jahre im Metropolitenamt, starb in Aleppo und wurde dort begraben.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 66)

Bezüglich der Dauer der Vakanz des Stuhls von Aleppo nach dem Tod des Metrophanes und dem sich daraus ergebenden Weihejahr des Meletius (1672) irrte Kyrillus aber wohl. Die obige Angabe 12. Juni 1670 als Datum der Weihe des Meletius scheint durchaus verlässlich, der 12. Juni 1672 kommt zumindest nicht in Frage, war es doch der Todestag des Patriarchen Makarius. Für das Jahr seiner eigenen Patriarchenweihe (1672) gibt Kyrillus Zaʿīm Meletius als Metropoliten von Aleppo an (Zaʿīm, »Liste«^[*a], fol. 127a).

Das Weihejahr 1670 und die Richtigkeit der Angabe vorausgesetzt, daß seine Amtszeit zwölf Jahre währte, starb Meletius al-Bāyāsī 1682.

Nektarius (Nikṭāriyūs)

»Nach ihm [dem o. g. Meletius] wurde Neophytus (Nāwufiṭūs) ibn az-Zuhr ad-Dimašqī durch den antiochenischen Patriarchen Kyrillus al-Ḥalabī [zum Metropoliten] über Aleppo geweiht und Nektarius genannt. Er blieb in ihr fünf Monate und starb.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 66)

Nāwufiṭūs Idlibī (*Asāqifa*) ist dieser Nektarius unbekannt. Er setzt das Todes-

3 Makarius und sein Vorgänger hatten als Metropoliten von Aleppo beide den Namen Meletius getragen (s. Walbiner, »Metropolitensitze«, 110-111).

datum des Meletius auf 1685 fest, weil in diesem Jahr mit dem Mönch Prokopius (Brükübiyūs; nach anderen Quellen auch Paisius [Bā'īsiyūs]) Dabbās ein Kandidat für den Stuhl von Aleppo in den Annalen auftaucht. Allerdings behandelt die griechisch-orthodoxe Geschichtsschreibung die Frage, mit welchen Absichten sich Dabbās im Jahre 1685 aus dem Sabakloster bei Jerusalem in seine Heimatstadt Damaskus begab, durchaus unterschiedlich. Während Miḥā'il Braik (gest. nach 1782) sagt, Dabbās sei in persönlichen Angelegenheit nach Damaskus gereist, meint 'Abdallāh Ṭrād (gest. nach 1824), er habe dies auf Bitte und in Begleitung einiger vornehmer Aleppiner getan, die ihn während einer Pilgerfahrt im Heiligen Land kennengelernt hatten. Beide Historiker stimmen darin überein, daß Dabbās bald in Damaskus für den offenkundig vakanten Stuhl des Metropoliten von Aleppo im Gespräch war. Laut Braik wurde Dabbās das Amt vom Patriarchen Kyrillus angetragen, Ṭrād läßt die Aleppiner Notabeln eine entsprechende Initiative ergreifen. Aber Kyrillus besann sich wohl eines anderen, während Dabbās höhere Ambitionen entwickelte und sich in Istanbul erfolgreich um Anerkennung als Patriarch bemühte, die ihm dann auch zuteil wurde (Idlibī, *Asāqifa*, 108-109; vgl. Ṭrād, *Tārīḥ*, 37-39 und Braik, *Tārīḥ*, 129-130). In seiner eigenen Geschichte der Patriarchen von Antiochia berichtet Dabbās, er sei im Jahre 1686 erst aus Jerusalem nach Damaskus gekommen, nachdem man einen Erlaß des Sultans mit seiner Ernennung zum Patriarchen erwirkt hatte (Dabbās, *Synopsis*, 159). Mit wechselndem Erfolg machte dann Dabbās, der sich als Patriarch Athanasius nannte, dem rechtmäßigen Patriarchen Kyrillus das Patriarchat streitig, mußte sich aber 1694 schließlich geschlagen und mit dem Metropolitenamt von Aleppo zufrieden geben (s. unten).

Die kurze Amtszeit des Nektarius muß also irgendwo zwischen 1682 – dem vermutlichen Todesjahr des Meletius – und 1685 angesiedelt werden, als das Amt des Metropoliten von Aleppo Dabbās angetragen wurde.

Gennadius (Ġinādiyūs)

1685 war Prokopius/Paisius Dabbās also nicht zum Metropoliten von Aleppo geweiht worden und der Stuhl blieb aufgrund der Streitigkeiten zwischen ihm und dem rechtmäßigen Patriarchen Kyrillus noch einige Jahre vakant, ehe am 23. April 1689 von Kyrillus ein neuer Metropolit geweiht wurde:

»Und nach ihm [dem o. g. Nektarius] wurde Gennadius aus Zypern, der erste Diener des Patriarchen Kyrillus [zum Metropoliten von Aleppo] geweiht, und seine Weihe fand am Festtag des hl. Georg im wohlbehüteten Antiochia im Jahre 1100 der Hidschra [1689 AD] statt.« (Za'im, »Randglossen«^[b], 66)

Gennadius muß dann vor 1694 gestorben sein, wurde doch in diesem Jahr die Diözese Aleppo an Athanasius Dabbās übertragen. Gerasimus Palladius führt

in seinem *Taktikon*^[*e] Gennadius als Metropolit von Aleppo an (Charon, *Histoire*, 237), was darauf hindeutet, daß diese Information aus der Zeit vor 1694 stammt.

Athanasius (Aṭanāsīyūs)

Im Kampf um die Patriarchenwürde wendete sich schließlich das Blatt zuungunsten des Prätendenten Athanasius, der sich nach Aleppo zurückzog. Hier kam es im Oktober 1694 unter Vermittlung einiger Notabeln zu einem »Friedensschluß« mit Kyrillus Zaʿīm. Athanasius gab seine Ansprüche auf das Patriarchat auf und händigte seinem Kontrahenten alle Ernennungsurkunden und sonstigen offiziellen Bestätigungen aus. Dafür erhielt er das Metropolitamt von Aleppo und damit den Zugriff auf die Einnahmen der reichsten Diözese des Patriarchats. Kyrillus bezahlte zudem die nicht unerheblichen Schulden des Athanasius und gestand diesem zu, sich weiterhin als »ehemaliger Patriarch« zu bezeichnen. Des weiteren wurde festgelegt, daß Athanasius Patriarch werden würde, sollte Kyrillus vor ihm aus dem Leben scheiden. (Idlibī, *Asāqifa*, 111-112)

Athanasius Dabbās verwaltete die Diözese von Aleppo ein Vierteljahrhundert lang (1694-1720) mit viel Eifer und Geschick, ehe er 1720 nach dem Tod von Kyrillus Zaʿīm nochmals bis zu seinem eigenen Dahinscheiden für vier Jahre Patriarch wurde. Von 1700 bis 1704 hielt sich Dabbās im Bemühen um finanzielle Unterstützung in der Walachei auf, wo er nicht nur das Vertrauen und die Zuneigung des Herrschers gewinnen konnte, sondern auch an der Drucklegung zweier liturgischer Werke in arabischer Sprache mitwirkte und dabei das Druckhandwerk erlernte. Dies und materielle Zuwendungen seiner Gastgeber sowie anderer orthodoxer Persönlichkeiten aus Südosteuropa versetzten ihn schließlich in die Lage, 1706 in Aleppo die erste Druckerei in der arabischen Welt zu eröffnen, die sich arabischer Typen bediente. Auf dem Rückweg vom Balkan war Athanasius vom Patriarchen in Konstantinopel zum Erzbischof von Zypern ernannt worden, kann aber dieses Amt nicht wirklich angetreten haben. Dabbās war nicht nur ein guter Organisator und Verwalter, sondern auch ein vielseitiger Schriftsteller und Übersetzer und muß als die herausragende intellektuelle Persönlichkeit unter den Orthodoxen arabischer Zunge zu Beginn des 18. Jahrhunderts angesehen werden (Idlibī, *Asāqifa*, 112-124; Bābādūbūlus, *Tārīḥ*, 783-786; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 132-146).

Euthymius Ṣaifī bemerkte in seinem Schreiben nach Rom von 1713^[*f], daß es in Aleppo »einen Patriarchen« gibt, über den er sagt:

»Es ist bei Euch bekannt, daß er Katholik sei, und mir ist bekannt, daß er ein Heuchler ist.«
(Baša, *Tārīḥ* 1, 273)

Gemeint ist Athanasius Dabbās, der sich ja als »ehemaliger Patriarch« bezeich-

nen durfte. Und bei aller Polemik hatte Šaifī in seiner Einschätzung des Athanasius nicht ganz unrecht, zeigte sich dieser doch in seinem religiösen Bekenntnis als wankelmütig. Nachdem er mehr als drei Jahrzehnte lang dem Katholizismus nahe gestanden hatte und von Rom gar eine Zeitlang als legitimer Patriarch anerkannt worden war, ohne jedoch jemals einen völligen Bruch mit der Orthodoxie vollzogen zu haben, nahm er am Ende seines Lebens, als er nach dem Tod von Kyrillus Zaʿīm noch einmal das Patriarchat innehatte, eine klar antikatholische Position ein, in der er dann auch starb (24. Juli 1724).

Gerasimus (Ġirāsīmūs)

Nach dem Tod des Patriarchen Kyrillus Zaʿīm (5. Februar 1720) trat Athanasius Dabbās vereinbarungsgemäß dessen Nachfolge an und begab sich von Aleppo nach Damaskus. Als er dort nicht recht Fuß fassen konnte, kehrte er Mitte 1721 nach Aleppo zurück, wo die Gemeinde von ihm die Weihe eines Metropoliten für Aleppo erbat (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 44). Dabbās willigte ein, und die Wahl fiel auf Gerasimus Sammān, der sich als Vikar des Patriarchen in Damaskus aufhielt. Dieser stammte aus Aleppo und war einige Zeit Mönch im Kloster Balamand gewesen. Allerdings machte Dabbās zur Bedingung, daß sich Gerasimus nach seiner Weihe wieder nach Damaskus begeben, während Dabbās in Aleppo zu bleiben gedachte. Nachdem Gerasimus eingewilligt hatte, weihte Dabbās ihn am zweiten Weihnachtsfeiertag des Jahres 1721 zum Metropoliten von Aleppo. Allerdings weigerte sich Gerasimus dann, Aleppo wie vereinbart zu verlassen, weil dies die dortige Gemeinde mißbillige und ihn die Damaszener darüber hinaus ablehnten (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 45). Daraufhin suspendierte und verbannte Dabbās Gerasimus, der sich anfänglich einige Zeit in Balamand aufhielt, um dann in Ras Baalbek und Baalbek seinen Aufenthalt zu nehmen. Die Notabeln von Aleppo verwandten sich verschiedentlich bei Dabbās für die Rückkehr ihres Metropoliten, was der Patriarch dann im Juli 1724 kurz vor seinem Tod auch gestattete. Gerasimus traf sechs Tage nach dem Tod des Patriarchen in Aleppo ein (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 50).

Die Unterschrift des Gerasimus findet sich zwar unter den Beschlüssen der Synode, die im Juli 1724 unter Vorsitz des Patriarchen Athanasius in Aleppo zusammentrat^[*h] (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278), da Gerasimus aber erst nach dem Tod des Patriarchen Athanasius in Aleppo anlangte, kann er die Synodalakten nur nachträglich unterzeichnet haben. (Zum Metropoliten Gerasimus Sammān von Aleppo s. ausführlich Idlibī, *Asāqifa*, 133-153.)

BAALBEK (Baʿlabakk)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 740; Korolevskij, »Baalbek«, Bāšā, »Maṭārinat Baʿlabakk«.

Antonius (Anṭūniyūs)

1672 war nach Ausweis von Kyrillus Zaʿīm immer noch der 1651 geweihte Antonius Metropolit von Baalbek (Zaʿīm, »Liste«^[*a], fol. 127a). Er gehörte offenkundig zur Partei des (Gegen-)Patriarchen Neophytus, dessen Schrift gegen die Calvinisten er im Jahre 1673 unterzeichnete (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 76; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 197).

Gregorius (Ġrīgūrīyūs)

»Und danach [d. h. nach dem Tod des Antonius] weihte ich, der Arme, ihr (der Glosse) Schreiber, Kyrillus, der Patriarch von Antiochia, den Pfarrer Gabriel (Ġibrāyīl), den Sohn eines Priesters aus Sidon, zum Metropoliten von Baalbek, und wir nannten seinen Namen Gregorius. Wir weihten ihn in der Kirche von Beirut. Er blieb acht Jahre im Metropolitenamt und starb in Sidon.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 69)

Bāšā meint, Euthymius Šaifī habe die Wahl des aus Sidon stammenden Gabriel al-ʿAwra zum Metropoliten von Baalbek betrieben (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 279), der dann in der Tat zu den Parteigängern des Euthymius gehörte und ihm im Verbund mit einigen anderen Metropoliten um das Jahr 1693 herum das Patriarchat antrug (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 144-145).

Damit muß Gregorius, und nicht, wie Nasrallah (*Histoire IV/1*, 294) und al-Bāšā («Maṭārinat Baʿlabakk«, 413) behaupten, der nachfolgende Parthenius jener Metropolit gewesen sein, mit dem der französische Reisende Jean de la Roque im November 1689 in Baalbek zusammentraf und der zur Überraschung des Franzosen sehr gut Lateinisch sprach, das er von einem Maroniten gelernt hatte, der in Rom studiert hatte (De la Roque, *Voyage*, 37).

Parthenius (Bartāniyūs)

»Nach einer Weile erwählten die Leute der Region [von Baalbek] einen zypriotischen Priester, der sich im Kloster der Jungfrau im Dorf ar-Rās befand, und wir weihten ihn in Damaskus und nannten ihn Parthenius.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 69)

Šakir al-Batlūnī zufolge nahm Parthenius 1680 an der Synode von Tripolis^[*i] teil (*Muḥtaṣar*, 21), was aber ein offenkundiger Irrtum ist, kann doch die Weihe des Parthenius erst nach 1693 stattgefunden haben (s. oben). Parthenius schickte 1701 sein katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom (al-Bāšā, »Maṭārinat Baʿlabakk«, 413; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 294). Euthymius Šaifī sagte 1713^[*f] über ihn:

»Er ist ein Zypriot, frei von eigennützigen Zielen. Möge Gott ihn durch einen Lehrer unterstützen, vielleicht stimmt er allem zu, was wir wollen.« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 272)

Einer Notiz in einer Handschrift ist zu entnehmen, daß Parthenius am Mittwoch, dem 5. Juni 1723 verschied (Hs. Kūsbā, Dair Saiyidat Ḥamāṭūra, 15; s. *Maḥṭūṭāt al-adyira* 1, 43).

Makarius (Makāriyūs)

Makarius stammte aus Payas und war einige Zeit Mönch im Kloster Balamand gewesen, von wo aus er schon 1704 zusammen mit einigen Mitbrüdern ein katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom geschickt hatte (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 350-351). Im Juli 1724 wurde er auf Weisung des schon mit dem Tode ringenden Patriarchen Athanasius in Aleppo von den Metropolitene Neophytus von Beirut und Neophytus von Šaidnāyā zum Metropoliten von Baalbek geweiht (Idlibī 128; Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 202). Makarius neigte anfangs zwar der katholischen Sache zu, ging dann aber nach dem Schisma von 1724 zur Partei des Patriarchen Silvester über und unterdrückte die Katholiken (Naddāf, »Šafaḥāt«, 25).

Makarius gehörte zu den Teilnehmern einer Synode, die 1724 in Aleppo stattfand^[rhl] (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278).

BĀNYĀS

Lit: Fedalto, *Hierachia*, 722.

Basilius (Bāsiliyūs)

Nach dem Tod des Euthymius Šaifī (27. November 1723), des Metropoliten von Tyrus und Sidon, trat im Dair al-Muḥalliš (Ġūn) eine Synode des Klerus der Diözese Tyrus und Sidon sowie von Notabeln aus Sidon, Tyrus und den Bergdörfern zusammen, um einen Nachfolger für den Verbliebenen zu ernennen. Zwar kam es letztlich nicht zur Weihe eines neuen Metropoliten für Tyrus und Sidon, dafür wurde aber Gabriel Fīnān mit dem Bischofsnamen Basilius zum Metropoliten von Bānyās geweiht. Bānyās, das antike Caesarea Philippi und ein Suffraganbistum von Tyrus, war in der jüngeren Vergangenheit kein Bischofssitz der Melkiten mehr gewesen.

Gabriel Fīnān war ein Schüler und Vertrauter des Euthymius Šaifī, auf dessen Betreiben hin er Vikar (*wakīl*) des Metropoliten Gerasimus von Šaidnāyā geworden war und auch von dessen Nachfolger Neophytus Našrī eine lobende Beurteilung erhalten hatte (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 484). Er war in Damaskus als Prediger aufgetreten, wurde dann aber durch die orthodoxe Obrigkeit von dort vertrieben und begab sich schließlich zu seinem Mentor Šaifī nach dem Dair al-Muḥalliš.

Dort wurde er am 2. Februar 1724 zum Metropoliten von Bānyās geweiht. Er selbst berichtete in mehreren Briefen nach Rom über die Umstände und Hintergründe seiner Wahl und Weihe: Weil das Kirchenvolk der Diözese Tyrus und Sidon nach dem Tode Šaifīs der Überzeugung war, Patriarch Athanasius werde keinesfalls einen der ihren zum Metropoliten weihen und statt dessen einen Häretiker zu ihrem Oberhirten machen, drängte es Ḥaidar Šihābī (1707-1732), den Emir des Libanon, einige Metropolitane kommen zu lassen,

um die Weihe ihres eigenen Kandidaten vorzunehmen (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 17, 19). Der Emir entsprach dieser Bitte und ließ drei Metropoliten aus seinem Machtbereich nach dem Dair al-Muḥalliṣ kommen: den griechisch-orthodoxen Metropolit Neophytus Niʿma von Beirut, den maronitischen Metropolit Elias (Ilyās) Maḥṣūb von ʿArqā und den (katholisch-)armenischen Metropolit Abraham (Abrām) al-ʿAynṭābī von Aleppo, der sich zu dieser Zeit im Kisruwān aufhielt. Seraphim Ṭānās, der Neffe Ṣaifīs, lehnte die ihm von der Versammlung angetragene Weihe ab, weil die Sidonenser beim Patriarchen Athanasius schon offiziell darum gebeten hatten, ihn als Metropolit über Tyrus und Sidon einzusetzen, und eine Antwort des Patriarchen noch ausstand. Man entschied sich aber mit Zustimmung des Ṭānās dazu, Gabriel Fīnān zum Metropolit von Bānyās weihen zu lassen. Die Weihe fand dann wie gesagt am 2. Februar 1724 im Dair al-Muḥalliṣ statt, und Fīnān erhielt den Bischofsnamen Basilius (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 17). Da Bānyās wüst und von den Christen verlassen war, bezog Fīnān im Dair al-Muḥalliṣ Residenz, zu dessen Abt er gemacht wurde (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 17/18). Er selbst äußerte sich unmißverständlich zum Ziel seiner Weihe: es sei darum gegangen, eine Sukzession katholischer Bischöfe sicherzustellen (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 18). Fīnān schickte bald nach seiner Weihe ein katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 18).

Trotz aller Versuche Qusṭanṭīn al-Bāšās, die Weihe Fīnāns als rechtmäßig erscheinen zu lassen (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 23-30), bleibt sie doch aus kirchenrechtlicher Sicht in höchstem Maße fragwürdig und muß als erster Schritt der Schaffung einer eigenen katholischen Hierarchie im Patriarchat von Antiochia angesehen werden. Daß es schon unmittelbar nach der Weihe etwas zu erklären gab, wird daraus ersichtlich, daß die an der Weihe beteiligten Metropoliten Abraham und Elias Stellungnahmen über deren Zustandekommen nach Rom sandten (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 28-30). Vom Hauptakteur Neophytus von Beirut, dem einzigen griechisch-orthodoxen Bischof, der an der Weihe beteiligt war, fehlt allerdings solch eine Erklärung. Daß ihn der bei der Weihe des Fīnān übergangene und darüber höchst erzürnte Patriarch Athanasius wenig später in Aleppo mit der Weihe eines anderen Metropoliten beauftragte, spricht dafür, daß Neophytus eine plausible Erklärung für sein Handeln vorbringen und so die Vergebung des Patriarchen erlangen konnte. Am wahrscheinlichsten dürfte sein, daß Neophytus gegenüber dem Patriarch geltend machte, zur Mitwirkung an der Weihe gezwungen worden zu sein. Dies legt auch ein Brief nahe, den Ignatius, der Metropolit von Tyrus und Sidon, nach Rom gerichtet hatte. Darin wird unter anderem auch auf die Wahl des Metropoliten von Bānyās eingegangen,

»der über Bānyās geweiht wurde, durch die bezwingende (*al-qāhira*) Hand der Herrscher des Landes, die für ihn durch die Macht der Bestechung drei Metropoliten von drei [verschiedenen] Kommunitäten kommen ließen und sie nötigten, ihn zu weihen« (Ignatius, *Brief* 2).

Bāšā leugnet zwar, daß auf Neophytus von Beirut Druck ausgeübt worden sei, um ihn zur Weihe des Finān zu bewegen (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 28), allerdings wurde von ihm der o. g. Brief des Ignatius aus dem Propagandaarchiv nicht beachtet, obwohl er ihm zweifelsohne bekannt war.

Da die Weihe ohne seine Zustimmung erfolgt und somit kanonisches Recht verletzt worden war, protestierte Patriarch Athanasius Dabbās gegen die Weihe des Basilius und forderte die Missionare auf, mit ihm gemeinsam in Rom gegen die Wahl des Finān zu intervenieren (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 19).

BEIRUT (Bairūt)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 712-713; Ṭrād, *Tārīḥ*^[*j]; Korolevskij, »Beyrouth«; Šārūn/Šaiḥū, »Usqūfiyat Bairūt«.

Philippus (Filibbūs)

Der 1650 geweihte Philippus (Walbiner, »Metropolitensitze«, 118) war auch 1672 zur Zeit des Amtsantritts des Patriarchen Kyrillus Zaʿīm noch Metropolit von Beirut (Zaʿīm, »Liste«^[*a], fol. 127a). Philippus gehörte dann zu jenen Bischöfen, die den (Gegen-)Patriarchen Neophytus unterstützten (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 73), dessen Schrift gegen die Calvinisten (1673) er unterzeichnete (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 76, Anm. 1). Der letzte urkundliche Nachweis des Philippus stammt aus dem Jahre 1676 (Hs. Šarbā, Dair al-Muḥalliṣ, Sammlung Dair aš-Šir, 150; s. Chaccour, *Catalogue*, 17).

ʿAbdallāh Ṭrād, dem Historiker der Beiruter Bischöfe, blieb Philippus vor allem als Gründer einer bestandsstarken Bibliothek in Erinnerung (Ṭrād, *Tārīḥ*^[*j], 30; vgl. auch Nasrallah, *Histoire IV/1*, 247-248; Walbiner, »Metropolitensitze«, 118).

Makarius (Mākāriyūs)

»Danach [d. h. nach Philippus] wurde Makarius [zum Metropolit von Beirut] geweiht, der Priester im Kloster des hl. Elias in der Region Kisruwān gewesen war, denn er stammte aus dem Dorf al-Muḥaita. Er wurde dies durch die Macht Abū Naufals^[4], denn Kyrillus, der Patriarch von Antiochia, war in jener Zeit [amtierender] Patriarch, und Neophytus war abgesetzt und hielt sich in Tripolis auf. Und sie schickten ihn unter Anwendung von Gewalt (*bi-quwwa*) zu ihm und weihten ihn [so zum Metropolit].« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 68)

ʿAbdallāh Ṭrād, der ansonsten die Angaben des Kyrillus bestätigt, sagt, Makarius habe aus dem Dorf Bikfayā aus der Familie Šamʿā gestammt (*Tārīḥ*^[*j], 30). Ṭrād bietet zudem auch eine Erklärung, warum Makarius seine Weihe nicht vom amtierenden Patriarchen Kyrillus empfangen konnte, indem er sagt, daß

4 Scheich Abū Naufal al-Ĥāzin, 1655-1679 maronitischer Feudalherr des Distrikts Kisruwān im Libanon.

dieser nicht gewillt gewesen sei, Makarius zu weihen (*Tārīḥ*^[*j], 36). Über die Gründe kann man nur spekulieren. Möglicherweise hatte Makarius die Loyalität seines Vorgängers zum (Gegen-)Patriarchen Neophytus übernommen und sah sich daher einer Ablehnung seitens des Kyrillus gegenüber. Oder aber Kyrillus hatte, wie in anderen Fällen auch (s. unten unter »Beirut\Neophytus«, »Latakia\Ignatius«, »Tyros & Sidon\Euthymius«), für die Weihe eine erhebliche Summe verlangt, die Makarius nicht zahlen wollte oder konnte. Nach Trād sei Makarius dann zwei Jahre im Amt geblieben, ehe er starb (*Tārīḥ*^[*j], 36). Nach Ausweis einer Handschrift im Katharinenkloster auf dem Sinai nahm der Metropolit Makarius von Beirut im Jahre 7188 AM (1679/80 AD) die Weihe eines Diakons vor (Hs. Sinai, Katharinenkloster, arab. 197; s. 'Aṭīya, *Fahāris*, 380).

Silvester (Silfistrus)

»Nach seinem [d. h. des Makarius] Tod wurde an seiner Stelle Silvester ibn ad-Dahhān von den Bewohnern Beiruts [Metropolit]. Er war Oberer des erwähnten Klosters des hl. Eliās [in al-Muḥaiṭa] gewesen. Er erhielt seine Weihe nicht durch die Hand eines Patriarchen, denn Kyrillus war abgesetzt, und seinen Platz nahm der Sohn des Pfarrers Paul (Būluṣ) [d. i. Athanasius Dabbās] ein, der Patriarch durch die Macht der Europäer (*al-ifrang*) war. Von daher begab er [Silvester] sich zu Ibn Ma'n^[5] und berichtete ihm, daß er [der Patriarch Athanasius dem Glauben nach] ein Europäer [also ein Katholik] sei und [forderte, daß die Weihe] nicht von seiner Hand geschehe. Sofort ließ er [Ibn Ma'n] drei Metropoliten kommen, die über ihm [das Gebet der Weihe] beteten.« (Za'im, »Randglossen«^[*b], 68)

Die Weihe des Silvester muß zu Beginn der Amtszeit des Athanasius stattgefunden haben, sagt Trād doch, daß Athanasius erst unlängst (*ḥadīṭan*) nach Aleppo gekommen sei (*Tārīḥ*^[*j], 37, 39). Somit ist es nicht möglich, daß Silvester, wie von Šākir al-Baṭlūnī behauptet (*Muḥtaṣar*^[*j], 21), an der Synode von Tripolis (1680) teilnahm. Die Aussage Trāds, Silvester sei zehn Jahre im Amt geblieben und dann gestorben (*Tārīḥ*^[*j], 42), ist, wie sich zeigen wird, ein Irrtum.

Die antikatholischen Vorbehalte des Silvester lassen sich nur schwer nachvollziehen, wurde er doch von Zeitgenossen selbst als Katholik oder doch zumindest der katholischen Sache nahestehend geschildert (s. unten). Wahrscheinlicher ist, daß Silvester ein Parteigänger des gerade abgesetzten Kyrillus war und nicht damit rechnen konnte, daß Athanasius Dabbās ihn zum Metropolit weihen würde. Also bat er die weltliche Macht um Hilfe, die ihm dann auch gewährt wurde (s. a. Bāšā, *Tārīḥ* 1, 136).

Bāšā zufolge hatte Euthymius Šaifi die Wahl des Silvester betrieben, nachdem er ihn zum katholischen Glauben bewegt hatte (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 277-278). Ein katholisches Glaubensbekenntnis hat Silvester dann aber erst 1701 mit dem

5 Emir Aḥmad ibn Ma'n, 1657-1697 Emir des Libanon.

Oberen der Kapuziner in Beirut nach Rom geschickt (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 278; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 293).

Silvester gehörte um das Jahr 1693 zu jenen vier Metropoliten, die in einem Brief dem bekennenden Katholiken Euthymius Šaifī das Patriarchat antrugen (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 144-145). Für eine pro-katholische Haltung des Silvester, zumindest in einer bestimmten Phase seiner Karriere, spricht auch, daß er seinen Schüler und Vertreter (*wakīl*) Neophytus Ġubair anwies, das orthodoxe Triodion zu verbrennen (Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭā'iq*, 86).

Das Verdienst, Silvester durch »einige mildtätige Gaben« und weise Unter- richtung auf den Pfad des rechten Glaubens geführt zu haben, nahm Euthymius Šaifī für sich Anspruch, der in seinem Brief von 1713^[*f] folgendes über Silvester nach Rom vermeldete:

»Dieser pflegte früher an die [katholische] Kirche zu glauben, und er ehrte und pries [doch zur selben Zeit] die Kirche der Griechen. Deshalb ließen wir ihm einige mildtätige Gaben zukommen und baten ihn nach Sidon. Und er kam zweimal zu uns, und wir unterrichteten ihn von dem Mangel und dem Fehler, in den die griechische Kirche nach dem Schisma geraten ist. Und seit jener Zeit bis heute blieb er aufrichtig und bekannte die Religion Gottes mit seinem Herzen und seinem Mund. Möglicherweise gibt es in seiner Diözese einige Priester, Mönche und einfache Menschen, die der Wahrheit zuneigen.« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 273)

Silvester war am 13. November 1713 noch am Leben, weihte er doch an diesem Tag einen Priester. Er starb dann kurz darauf (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 364).

<Salomon>

Gerasimus Palladius führt in seinem *Taktikon*^[*e] für das Ende des 17. Jahrhun- derts einen gewissen <Salomon> als Metropoliten von Beirut an, den Cyril Charon für einen Konkurrenten des Katholiken Silvester hält (Charon, *Histoire*, 237).

Neophytus (Nāwufīṭus)

Nach dem Tod des Silvester bemühte sich dessen Schüler und langjähriger Mitstreiter Neophytus ibn Ġubair vergeblich um das Metropolitenamt. Seine frustrierenden Erfahrungen hat er in einem Schreiben an die Propaganda Fide in Worte gefaßt, das auch ein bezeichnendes Licht auf die durch Simonie und Korruption gekennzeichneten Umstände der Besetzung vakanter Bischofs- stühle unter dem Patriarchen Kyrillus Za'im wirft.

»[...] Aber als er [der Metropolit Silvester von Beirut] sich in die Gnade Gottes begeben hatte, da trugen sie mir an seiner statt das Metropolitenamt in der Hafenstadt Beirut an. Und wir schrieben in dieser Sache an den Patriarchen von Antiochia [d. i. Kyrillus Za'im], der von mir für die Weihe 500 Piaster verlangte. Einige der Söhne der Kirche sagten zu mir: »Wir leihen Dir diese Summe, geh und laß Dich weihen.« Einige der Missionare gaben mir aber einen Rat und sagten: »Das ist nicht erlaubt.« So ist die Sache. Ich war gezwungen, nach Aleppo zu reisen.

Aber wir erhielten die Nachricht, daß der Metropolit von Latakia in der Häresie gestorben sei. Der Jerusalempilger Gabriel (Ġibrāyil), der Dragoman, von dem wir jetzt erfahren haben, daß er zum Priester und dann Prediger in der Kirche von Aleppo geweiht worden ist, sowie einige der Söhne der heiligen Kirche rieten mir, daß ich nach Damaskus reisen und den Stuhl von Latakia vom Patriarchen erbitten solle. Wir ließen uns von ihren Worten betören und reisten nach Damaskus. Aber er [der Patriarch] verlangte von mir 1000 Piaster und einige der Missionare sagten: «Dies ist erlaubt, damit nicht einer der Häretiker auf dem Stuhl sitzt!»; andere sagten: «Dies ist nicht erlaubt.» Ich bekam Schreiben aus Aleppo [des Inhalts], daß mir einige [zur Annahme der Weihe] rieten, indem sie sagten: «Das ist erlaubt, um den Schaden abzuwenden.» Wir gerieten [darob] in eine große Ratlosigkeit. Als ich mein Gewissen befragte, fand ich, daß wenn ich 1000 Piaster bezahlen und der Patriarch zustimmen würde, diejenigen, die mich weihen würden, Häretiker wären. Ich bekam Angst vor der Gemeinschaft mit dem Zauberer Simon und verzichtete. Und sofort weihte der Patriarch anstelle meines [verstorbenen] Lehrers einen äußerst häretischen und sehr unerfahrenen Aleppiner zum Metropolit [von Beirut]. Und auf den Stuhl von Latakia weihte er einen Zyprioten, 20 Jahre alt und ein Häretiker [...]»⁶, [der] ihm das Zweifache der obigen Summe [zahlte], die er von mir gefordert hatte. Und ich kehrte nach Beirut zurück. [...]« (Ġubair, *Brief*)

Der unglückliche Prätendent Neophytus kehrte frustriert und enttäuscht zu seiner Gemeinde zurück, der er 19 Jahre lang treu gedient hatte. Die Leute nahmen ihn voll Mitgefühl auf und behielten ihn bei sich. Das erzürnte den neuen Metropolit, der die Behörden (*hākīm al-balad*) gegen ihn aufhetzte und ihnen großen Gewinn versprach, habe der Priester Neophytus doch viel Geld in seinem Haus, das ihm jedes Jahr aus dem Land der Franken geschickt werde, damit er es unter den Christen verteile, um diese dadurch auch zu Franken (*ifrangġ*, d. h. lateinischen Katholiken) zu machen wie er selbst einer sei. Schließlich wurde er durch den Metropolit und seine Schüler gefangengesetzt, und es kamen drei Soldaten des Aghas, die ihm die Hände auf dem Rücken banden und ihn gnadenlos peinigten. Sie drohten ihm, ihn zum Agha zu bringen, wo ihm 1000 Stockschläge verabreicht und 1000 Piaster abverlangt würden. Dann würde man ihn in eine Barke setzen und nach der Insel Arwad bringen. Darauf gab Neophytus schließlich alles heraus, was er hatte: 10 Piaster, seine Meßgewänder und einen silbernen Meßkelch. Neophytus floh schließlich auf einem Schiff nach Damiette in Ägypten, wo sein Leid aber kein Ende fand. Unter vielerlei Unbill gelangte er schließlich über Kairo nach Malta. (Ġubair, *Brief*; vgl. auch Ġabbūr/al-Ĥūrī, *Waṭā'iq*, 78-87).

Auch Euthymius Šaifī bemühte sich nach dem Tod Silvesters um die Metropolitwürde von Beirut und versuchte dafür die Unterstützung des Emirs Ḥaidar Šihāb (1707-1732) zu erlangen (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 404). Schließlich konnte Patriarch Kyrillus dies aber verhindern und weihte den Aleppiner Priester Ni'ma unter dem Namen Neophytus zum Metropolit von Beirut. Es ist bezeugt, daß dieser Neophytus am 13. November 1714 die Weihe eines Priesters

6 Aufgrund einer Beschädigung des Dokuments Lücke im Original.

vornahm (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 364), er muß also selbst vor diesem Datum geweiht worden sein.

Bezüglich der konfessionellen Ausrichtung des Neophytus Ni'ma ist es schwer, eine klare Aussage zu treffen. Ġubair, der selbst gern Metropolit von Beirut geworden wäre, bezeichnet ihn als äußerst häretisch (*ḥartūqī ġiddan*). Allerdings muß man seine Einschätzung mit Vorsicht betrachten, hegte er doch einen doppelten Groll auf Ni'ma, der ihm nicht nur die Position des Metropoliten weggeschnappt hatte, sondern ihn, wie gesehen, zudem mit Hilfe der osmanischen Behörden aus Beirut vertreiben ließ. Aus den Dokumenten des pro-katholischen Ordens von Šuwair wird deutlich, daß Neophytus Ni'ma um ein gutes Einvernehmen zu dieser in seiner Diözese beheimateten Kongregation bemüht war. So weihte er u. a. auch den als Katholiken bekannten Šuwairiter Mönch Michael Ḥakīm zum Priester, was man wohl als Anzeichen dafür werten kann, daß Neophytus dem katholischen Glauben nicht feindlich gegenüberstand (Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭā'iq*, 93). Im Februar 1724 weihte Neophytus dann auf Betreiben der katholischen Fraktion in der Diözese Sidon ohne Zustimmung des Patriarchen Athanasius den Katholiken Basilius Finān zum Metropolit von Bānyās (s. oben unter »Bānyās«). Dieser nahm zwar die Weihe dankend an, äußerte aber in einem Schreiben nach Rom Zweifel am katholischen Glauben des Neophytus (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 18). Und in der Tat scheint es so, daß Neophytus diese unkanonische Weihe nicht aus freien Stücken vornahm, sondern durch die weltliche Macht dazu gezwungen wurde. Das muß Patriarch Athanasius ähnlich gesehen haben, betraute er doch den nach Aleppo gereisten Neophytus im Juli 1724 mit der Weihe zweier Metropoliten (s. oben unter »Baalbek\Makarius« bzw. unten unter »Tyrus & Sidon\Ignatius«). In Aleppo nahm Neophytus dann auch an der Synode vom Juli 1724 teil, deren Akten seine Unterschrift aufweisen (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278).

DIARBEKR (Diyārbakr, Āmid)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 822; Karalevsky, »Amid«.

Kyrillus Za'im zählte Āmid bzw. Diarbekr zwar unter die im Jahre 1672 besetzten Stühle seines Patriarchats, erwähnte aber den Namen des aktuellen Amtsinhabers nicht (Za'im, »Liste«^[a], fol. 127b). 1663 hatte der 1648 geweihte Theodosius auf dem Bischofsstuhl gesessen (Walbiner, »Metropolitensitze«, 119).

Im Juni 1681 wohnte der namentlich nicht genannte »Bischof der Griechen« einer chaldäischen Pfingstmesse bei und hielt gar »mit großer Beredsamkeit, Mannhaftigkeit und Frömmigkeit« eine Predigt (Lampart, *Martyrer*, 167). Der bei dieser Gelegenheit ebenfalls anwesende päpstliche Gesandte François Piquet

wurde vom griechisch-orthodoxen Metropolitenaufgefordert, in dessen Kirche »die Messe zu feiern« und in der bischöflichen Residenz »eine Mahlzeit einzunehmen«, welchem Ansinnen Piquet dann auch entsprach (Lampart, *Märtyrer*, 174). 1684 nahmen dann ein Theatinerpater und der katholische Patriarch der Chaldäer an der Weihe der neuen »griechischen« Kirche in Diarbekr teil. »Die Griechen, die des Griechischen nicht mächtig waren, sangen die ganze Liturgie mit Ausnahme des Kyrie, Trisagion und einiger Orationen auf arabisch.« (Lampart, *Märtyrer*, 188)

Auch Euthymius Šaifī hatte offenkundig im Jahre 1713^[*f] keine näheren Informationen zum Metropolitena von Diarbekr, weiß er doch lediglich zu sagen, daß dieser ein Zypriot sei (Bašā, *Tārīḥ* 1, 273). Es ist unklar, ob es sich dabei um den u. g. Parthenius handelt. Man wird aber eher an eine andere Person denken müssen, schickte doch Parthenius ein arabisch verfaßtes katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom (s. unten), während ein Zypriot sich wohl eher des Griechischen bedient hätte.

Parthenius (Barṭāniyūs)

Neophytus Našrī, der spätere Metropolit von Šaidnāyā, der einige Jahre in Diarbekr zubrachte, gewann dort seinen direkten Vorgesetzten, den griechisch-orthodoxen Metropolitena Parthenius, für die katholische Sache. Parthenius schickte 1717 ein katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom und trat in eine Korrespondenz mit dem Vatikan ein (Qaṭṭān, *Lamaḥāt*, 29-30; Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 197-98; Nasrallah, *Histoire*, IV/1, 293). Das jüngste von Nasrallah verzeichnete Schreiben stammt vom 3. Juni 1720.

ERZERUM (Arzrūm)

Leontius (Lifrundiyyūs bzw. Lifundiyyūs)

Leontius, den der Patriarch Makarius 1664 auf dem Weg nach Georgien zum Metropolitena von Erzerum geweiht hatte (Walbiner, »Metropolitensitze«, 121), war nach Aussage des Kyrillus Zaīm auch 1672 noch im Amt (Zaīm, »Liste«^[*a], fol. 127b).

Gregorius (Ġrīḡūriyyūs)

»Nach seinem [d. h. des Leontius] Tod weihte ich, der arme Kyrillus von Antiochia, den Pfarrer Faraḡallāh ibn al-Qandalaft zum Metropolitena von Erzerum und nannte ihn Gregorius. Und wegen der Weite des Weges für den, der [aus Erzerum] losgeht und nach Damaskus kommt, setzten wir ihm für jedes Jahr eine Abgabe fest, die sie ins Patriarchat schicken [sollen]. Und er ging darüber eine schriftliche Verpflichtung ein, [dergestalt,] daß sein Geist verstoßen sei, wenn er dies unterlasse. Danach machte er sich auf und blieb zwei Monate bei ihnen [den Leuten von Erzerum]. Dann warf er [seine Aufgabe] hin und ging wegen des Trunkes und des

Reitens auf den Pferden in das Land der Georgier und verließ seine Herde.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 77)

Wie eine Rückrechnung der Amtszeiten seiner Nachfolger ergibt (1712 – 4 Jahre – 18 Jahre = 1690, s. unten), muß die Weihe des Gregorius spätestens 1690 stattgefunden haben. Der Metropolit Gregorius von Erzerum hielt sich 1692 nachweislich in Georgien auf, wie aus dem Stiftungsvermerk einer Handschrift hervorgeht, die er in Tiflis dem Kloster Balamand vermachte (Walbiner, »Beziehungen«, 451).

Eugenius (Afgāniyūs)

»Der Fall machte es nötig, daß ich ihn [den o. g. Gregorius] nach vielen Ermahnungen absetzte und einen anderen, einen Priester von den Mönchen des Klosters der heiligen Maria [in] Sumela in jenen Gegenden, an seiner Stelle [zum Metropoliten] weihte, und wir nannten seinen Namen Eugenius. Er blieb im Metropolitenamt 18 Jahre und starb.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 77)

Gerasimus Palladius zählt in seinem *Taktikon*^[*e] Erzerum zu den (besetzten) Bischofssitzen des antiochenischen Patriarchats, weiß allerdings den Namen des aktuellen Amtsinhabers nicht zu nennen (Charon, *Histoire*, 237).

Avvakum (Afākūmūs)

»Und wir weihten an seiner [d. h. des Eugenius] Stelle mit Zustimmung aller Leute jener Gegend einen trefflichen Priester namens Avvakum [zum Metropoliten]. Er blieb dort vier Jahre und starb.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 77)

Isaiah (ʿĀzayā)

»Und die Leute der Gegend wählten einen Priester [namens] Isaiah aus, und wir weihten ihn im wohlbehüteten Damaskus am 6. Juli und sandten ihn dorthin im Jahre 1712 der [göttlichen] Fleischwerdung, das dem Jahr 1124 der Hidschra entspricht.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 77)

Euthymius Šaifī schrieb im Jahre 1713 nach Rom^[*f], daß der Metropolit von Erzerum »aus dieser Provinz« stammt und »von der Religion Gottes nichts als das Gift der Griechen« kennt (Bāšā, *Tārīḫ* 1, 274).

AL-FURZUL

Euthymius (Aftīmiyūs)

Vor der Weihe des Kyrillus Ṭānās zum Patriarchen weihten Neophytos (Naṣrī) von Šaidnāyā und Basilius (Fīnān) von Bānyās, die beiden einzigen Metropoliten, die offenkundig zu bewegen gewesen waren, zu diesem Behufe nach Damaskus zu kommen, am 14. September 1724 in Damaskus den Pfarrer Euthymius Fādil, einen Schüler des Euthymius Šaifī, zum Metropoliten von al-Furzul, um dann zu dritt die Weihe des Ṭānās zum Patriarchen vornehmen

zu können (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 82). Al-Furzul in der Bekaaebene, nach Bāšā ein altehrwürdiger Bischofssitz (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 82), hatte in der jüngeren Vergangenheit zur Metropole von az-Zabadānī gehört; zumindest war 1651 Gerasimus »zum Metropoliten über den Stuhl von az-Zabadānī und al-Furzul« geweiht worden (Walbiner, »Metropolitensitze«, 146). Als eigenständige Diözese stellt al-Furzul neben Bānyās (s. oben) den zweiten Bischofssitz dar, den die katholische Fraktion im Patriarchat von Antiochia zur Durchsetzung ihrer eigenen Ziele etablierte.

HAMA (Ḥamāh)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 778.

Neophytus (Nāwufītūs)

In der Liste des Kyrillus Zaʿīm mit den Namen jener Metropoliten, die zur Zeit seiner Patriarchenweihe im Amt gewesen waren, figuriert Neophytus [aṣ-Ṣāqizī] als Metropolit von Hama (Zaʿīm, »Liste«^[*a], fol. 127a). Neophytus war 1661 von Makarius Zaʿīm für dieses Amt geweiht und dann 1664 für die Zeit der Abwesenheit des Patriarchen zu dessen Stellvertreter ernannt worden (Walbiner, »Metropolitensitze«, 124; Bāšā, *Tārīḥ* 1, 13, 42).

Auch wenn die Umstände etwas unklar bleiben, so wurde Neophytus von Hama doch bald nach der Weihe des Kyrillus Zaʿīm zum Patriarchen (2. Juli 1672) von einer Gruppe von Bischöfen, Priestern und Laien als Gegenpatriarch aufgestellt. Die Anhänger des Neophytus wandten sich im August desselben Jahres mit einer Bittschrift an den Patriarchen von Konstantinopel, brachten verschiedene, zum Teil absurde Anschuldigungen gegen Kyrillus vor, erbaten dessen Absetzung und die Ernennung des Neophytus. Da es diesem gelungen war, in Dositheus, dem Patriarchen von Jerusalem, einen einflußreichen Fürsprecher zu gewinnen, entsprach im November 1672 eine Synode in Konstantinopel der Bitte aus Syrien, und Neophytus wurde zum Patriarchen proklamiert, Kyrillus hingegen abgesetzt. Neophytus reiste daraufhin selbst nach Konstantinopel, beschaffte sich die nötigen Bestätigungen der osmanischen Autoritäten und begab sich nach Damaskus, um das Patriarchat in Besitz zu nehmen. So schnell war aber Kyrillus nicht beizukommen, begab sich doch nun dieser seinerseits nach Konstantinopel und erreichte eine Revision der Entscheidung, worauf Neophytus erneut in die Hauptstadt reiste, um sich als Patriarch bestätigen zu lassen. Dieses Hin und Her zog sich schließlich über neun (Braik) bzw. zwölf (Dabbās) Jahre hin, in denen die beiden Kontrahenten abwechselnd auf dem Patriarchenthron saßen. Daß es dem jeweils Unterlegenen immer wieder möglich war, eine neue Entscheidung zu seinen Gunsten zu erwirken, wirft ein bezeichnendes Bild auf die kirchenpolitischen Verhältnisse

im Ökumenischen Patriarchat und die religionspolitischen Verhältnisse im Osmanischen Reich. Sowohl die Patriarchen von Konstantinopel als auch die osmanischen Autoritäten verfolgten hinsichtlich des Patriarchats von Antiochia kein klares Konzept. Persönliche Beziehungen und vor allem reiche Geldgeschenke bestimmten im wesentlichen die Entscheidungen, nicht aber religiöses oder politisches Kalkül.

In dieser nervenaufreibenden und vor allem finanzintensiven Auseinandersetzung hatte schließlich Kyrillus den längeren Atem. Gegen Übernahme der Schuldenlast des Neophytus konnte er diesen bewegen, seine Ansprüche aufzugeben und sich mit der Diözese von Latakia als Lebensunterhalt zu begnügen. Ausgehend von obigen Angaben, daß der Streit zwischen den beiden Widersachern neun bzw. zwölf Jahre währte, muß die letztliche Einigung zwischen 1682 und 1684 stattgefunden haben, für den April 1682 ist zumindest noch Neophytus als Patriarch nachgewiesen. (Braik, *Tārīḥ*, 128-129; Dabbās, *Synopsis*, 158-159; Rustum, *Kanīsa*, 102-105; Bāšā, *Tārīḥ* 1, 72-79; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 127-128).

Dem Sieger ist diese unerfreuliche Periode in der Geschichte des antiochenischen Patriarchats nur wenige Worte wert:

»Nachdem er [Neophytus] nach Konstantinopel gegangen und um das Patriarchat gestritten hatte, um es von Kyrillus zu nehmen, geschahen jene verächtlichen Dinge.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 72)

Simeon (Sīmāwun)

»Und nach ihm [dem o. g. Neophytus] wurde der Priester Salomon (Sulaimān) al-Bsarrīnī (?) zum Metropolit von Hama geweiht, und man nannte ihn Simeon.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 72)

Kyrillus Zaʿīm sagt nicht, von wem Simeon seine Weihe erhielt. Er selbst scheidet aber wohl aus. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Neophytus seinen Nachfolger selbst weihte, nachdem er das Amt des Metropoliten von Hama zugunsten des Patriarchats aufgegeben hatte. Zur Zeit der Einigung zwischen Kyrillus und Neophytus (ca. 1682) muß Simeon noch am Leben gewesen sein, wäre doch Neophytus sonst sicher in seine alte Diözese Hama zurückgekehrt.

Timotheus (Tīmūṭāwus)

»Nach seinem [d. h. des Simeon] Tod wurde Timotheus aus Zypern durch den Patriarchen Kyrillus über Hama geweiht.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 72)

Das noch im Jahre 1720 benutzte Siegel des Timotheus weist die Jahreszahl 1697 auf, vermutlich das Jahr seiner Weihe zum Metropolit (Hs. Muḥarrada, *Kanīsat as-Saiyida*, 16; s. *Maḥṭūṭāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lāḍiqīya*, 72).

Euthymius Šaifī beschrieb den Bischof von Hama im Jahre 1713^[*f] wie folgt:

»[...] ein Grieche aus Zypern, stark im Unglauben, der uns und die Kirche gotteslästerlich verunglimpfte. Vor zwei Jahren kam er in einigen seiner Angelegenheiten zu uns, und wir behandelten ihn ehrenvoll und gaben ihm reichlich mildtätige Gaben und erteilten ihm nach Möglichkeit guten Rat. Und seit jenem Tage stellte er die Schmähungen ein, aber er blieb in seinem Unglauben.« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 273)

Leontius (Lāwundiyyūs)

Leontius, der Neffe des Metropolitens Timotheus und wie dieser aus Zypern stammend, hatte zum engeren Umfeld des Patriarchen Athanasius gehört und diesen 1721 – noch im Range eines Priesters – auf eine Visitationsreise nach dem Libanongebirge und Damaskus begleitet (Idlibī, *Asāqifa*, 124). Seine Weihe zum Metropolitens muß spätestens 1722 stattgefunden haben, machte doch in diesem Jahr Athanasius Leontius, inzwischen Metropolit von Hama, für die Zeit einer Reise nach Konstantinopel zu seinem Vertreter (*wakīl*) in Damaskus, nach wo er ihm auch schriftliche Instruktionen schickte (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 475; Bāšā, *Tārīḥ* 2, 12-13). Dieser Aufenthalt zog sich bis in das Jahr 1723 hin, wie aus einem Schreiben Manšūr Šaifīs, eines Notablen aus Damaskus und Prokurators der dortigen Franziskaner, hervorgeht, der unter dem 13. Januar 1723 nach Rom berichtete, daß sich augenblicklich »der Metropolit Leontius, Zypriot von Herkunft und Häretiker von Glauben (*al-maḏhab*)«, als Vikar des Patriarchen (Athanasius) in Damaskus aufhält (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 11).

Der Katholik Gabriel Fīnān beschrieb Leontius in einem Brief nach Rom als »einen griechischen häretischen Metropolitens, der wie sein Lehrer [Athanasius Dabbās] ist« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 486).

HAURĀN (Buṣrā aš-Šām [Bos(t)ra])

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 744-745; Ma'lūf, »Usqufīyat Ḥaurān«; Farah, »Ab-rašīyat Ḥaurān«; Korolevsky, »Bostra«.

Gregorius (Ġrīḡūrīyūs)

Der 1641/42 geweihte Gregorius (Walbiner, »Metropolitensitze«, 125) war 1672 an der Weihe des Kyryllus Za'īm zum Patriarchen von Antiochia beteiligt gewesen (Za'īm, »Liste«^[*a], fol. 127b). Gregorius unterzeichnete alle drei von den Patriarchen Makarius Za'īm bzw. Neophytus aš-Šāqizī verfaßten Stellungnahmen der orthodoxen Kirche von Antiochia gegen die Calvinisten (Nasrallah, *Histoire* IV/1, 196-197). Aus seiner Unterschrift unter der Streitschrift des (Gegen-)Patriarchen Neophytus kann man ableiten, daß Gregorius zu dessen Anhängern gehörte (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 76). Nach Ausweis einer Handschrift war Gregorius noch im Jahre 7183 AM (1675 AD) Metropolit des Ḥaurān (Hs.

Balamand, Dair as-Saiyida, 105; s. *Maḥṭūṭāt al-adyira* 2, 96). Im Stiftungsvermerk einer anderen Handschrift wird er 1685 als vormaliger (*as-sābiq*) Metropolit des Ḥaurān bezeichnet (Hs. Kūsbā, Dair Saiyidat Ḥamāṭūra, 18; s. *Maḥṭūṭāt al-adyira* 1, 44). Kyrillus Zaʿīm vermerkt über Gregorius nur sehr knapp:

»Das Urteil Gottes kam über ihn und er erblindete.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 74)

Möglicherweise zwang dieses Gebrechen Gregorius, von seinem Amt zurückzutreten.

Parthenius (Bartāniyūs)

»Das Land blieb für einige Zeit ohne Metropolit, [und zwar] bis in die Zeit seines Schreibers, des [Patriarchen] Kyrillus von Antiochia, als die Leute der Gegend kamen und von sich einen Priester brachten. Sie sagten, daß er würdig ist [Metropolit zu werden] und daß ihre Lage ruinös sei. So weihten wir ihn zum Metropolit über sie und nannten ihn Parthenius.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 74)

Nach Miḥāʾil Braik nahm der – namentlich nicht genannte – Metropolit des Ḥaurān im Juni 1686 in Damaskus an der Weihe des Athanasius Dabbās zum Patriarchen teil (Braik, *Tārīḥ*, 130).

Angaben zu weiteren Metropolitensitzen des Ḥaurān fehlen in den »Randglossen«^[*b] des Kyrillus Zaʿīm. Wie es scheint, wurde die Diözese direkt dem Patriarchen unterstellt und hatte »wegen der Raubzüge der Beduinen« keinen eigenen Metropolit mehr (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 280; Maʾlūf, »Usqufīyat Ḥaurān«, 733). So findet die Diözese Ḥaurān denn auch keine Erwähnung in der Auflistung des Euthymius Ṣaifī von 1713^[*f]. Ṣaifī übermittelte dann unter dem 15. November 1722 einen vom 11. September datierten Brief an die Propaganda Fide in Rom, den er vom Vikar des Ḥaurān (*wakil bilād Ḥaurān*), einem Priester namens Ḥannā ibn Abī Kāmil erhalten hatte. Darin heißt es: »Unser Land ist ein Land der Araber (Beduinen? – *ʿarab*) und kein einziger kommt zu uns, [um uns zu unterweisen,] wie wir dies [schon in einem früheren Schreiben] erwähnt haben.« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 388f.) Ferner wird bestätigt, daß der Patriarch selbst das Haupt der Diözese Ḥaurān ist. Allerdings hätte Patriarch Kyrillus die Gemeinde arg vernachlässigt und nichts für die Verbreitung und Stärkung des rechten Glaubens getan (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 389-390). Ṣaifī hingegen war aktiv geworden, hatte Bücher geschickt und Informationen erbeten. Der Vikar bekannte sich zum Papst und erbat für die Unterrichtung der Gemeinde einen gelehrten Mann (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 389). Die Zahl der Christen in jenen Gegenden wurde von ihm auf zweitausend unwissende christliche Seelen beziffert (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 390).

HOMS (Ḥimṣ)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 736; As'ad, *Tārīḥ*.

Homs war nach dem Tod des Metropoliten Athanasius (ca. 1661) für unbestimmte Zeit durch den Metropolit Nikolaus von 'Akkār mitverwaltet worden (Walbiner, »Metropolitensitze«, 189), der dann möglicherweise seinen Einfluß zugunsten seines Neffen geltend machte, um diesem zum Metropolitenamt von Homs zu verhelfen (s. unten).

< Anthimus (Anṯīmūs) >

Munīr As'ad läßt dem Patriarchatsverweser Nikolaus allerdings einen gewissen <Anthimus> nachfolgen, von dem er aber nur zu berichten weiß, daß dieser 1670 gestorben sei (As'ad, *Tārīḥ*, 568). Da Kyrillus Za'īm aber Joachim als direkten Nachfolger des Athanasius bezeichnet (s. unten), mag dieser <Anthimus> während der siebenjährigen Abwesenheit des Patriarchen Makarius auf die eine oder andere Weise auf den Bischofsstuhl gelangt sein, allerdings dann ohne Zustimmung und Weihe durch den Patriarchen.

Joachim (Yūwākīm)

»Und nach ihm [dem letzten regulären Amtsinhaber Athanasius] wurde der Priester Johannes (Yūḥannā) aus Homs, der Sohn der Schwester des Metropoliten von 'Akkār, Nikolaus, durch Makarius, den Patriarchen von Antiochia, zum Metropolit von Homs geweiht, und er nannte seinen Namen Joachim.« (Za'īm, »Randglossen«^[*b], 69)

Nach Ausweis einer Handschrift aus dem Jahre 1674 lautete der volle Name des Metropoliten »Yūwākīm ibn Ġirġis ibn Ḥannā aus der Familie aš-Šammā' aus Homs« (Hs. Šarbā, Dair al-Muḥalliš, Sammlung Dair aš-Šir, 525; s. Chacour, *Catalogue*, 50). Die Weihe des Joachim muß zwischen der Rückkehr des Makarius aus Rußland im Frühjahr 1670 und dem 20. Oktober 1671 stattgefunden haben, unter welchem Datum Joachim die Streitschrift des Makarius gegen die Calvinisten unterzeichnete (Nasrallah, *Histoire IV/1*, 196). Munīr As'ad meint, Joachim habe sein Amt bis 1700 oder gar länger innegehabt (*Tārīḥ*, 568), ohne dafür Belege anzuführen. Kyrillus Za'īm gibt Joachim 1672 als Metropolit von Homs an (Za'īm, »Liste«^[*a], fol. 127a). Die o. g. Handschrift von 1674 stellt die letzte bekannte Erwähnung des Joachim in den Quellen dar.

< Anthimus (Anṯīmiyūs) >

Šakir al-Batlūnī behauptet, 1680 habe der Metropolit <Anthimus> von Homs an der Synode von Tripolis^[*i] teilgenommen (*Muḥtaṣar*, 21). Dieser ist in den Quellen anderweitig nicht belegt.

< Philotheus (Fīlūtāwus) >

Batlūnī berichtet dann, unmittelbar nach dem Tod des <Anthimus> sei ein gewisser <Philotheus> Metropolit von Homs und Hama geworden (*Muḥtaṣar*, 173-174), für den es aber ebenfalls keinerlei Belege in den Quellen gibt.

Christodulus (Ḥristūdulus)

Kyrillus Zaʿīm zufolge war auf Joachim Christodulus als Metropolit gefolgt:

»Nach seinem [d. h. des Joachim] Tod wurde sein Schüler Christodulus⁷ zum Metropoliten von Homs geweiht.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[a]b], 69)

Dieser ist nach dem Ausweis zweier Handschriften für 1704 und 1711 als Metropolit von Homs nachgewiesen (Asʿad, *Tārīḥ*, 568; vgl. Hs. Homs, Kanīsat Mār Ilyān, 38; s. *Mahṭūtāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lāḏiqīya*, 40).

Euthymius Ṣaifī bezeichnet den Bischof (sic!) von Homs in seinem Brief von 1713^[c]f] als »unfähig zur Religion und zum Diesseits« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 273). Christodulus muß dann vor dem 11. Juli 1719 gestorben sein, berichtet doch Euthymius Ṣaifī unter diesem Datum nach Rom, daß er vom Schreiber des Patriarchen Kyrillus Zaʿīm erfahren habe, daß dieser die Absicht hege, einen neuen Metropoliten für Homs zu weihen, der ein Schismatiker sei (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 399).

Glaubt man den Worten Gabriel Fīnāns in einem seiner Briefe nach Rom, so beanspruchte der griechische Bischof von Homs nach dem Tod des Kyrillus Zaʿīm das Patriarchenamt (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 428). Anderweitige Belege für diese Ansprüche fehlen allerdings.

{Faḍlallāh / Faḍḍūl}

Nach Šakir al-Batlūnī wurde nach dem Tod des <Philotheus> ein gewisser {Faḍlallāh} Metropolit von Homs (*Muḥtaṣar*, 174). Dieser sei ursprünglich verheiratet und Geldwechsler im Schatzamt gewesen, von guten Charaktereigenschaften und allseits beliebt. Nach dem Tod seiner Frau sei er vom (orthodoxen) Volk für das Priesteramt ausgewählt worden und habe seine Weihe erhalten. Und schließlich habe ihn Patriarch Kyrillus zum Metropoliten von Homs gemacht (*Muḥtaṣar*, 42). Die Existenz eines Metropoliten {Faḍḍūl} – nach Bāšā identisch mit {Faḍlallāh} (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 57) – wird durch eine Bemerkung in den Annalen des Ordens von Šuwair belegt, wo es heißt, daß {Faḍḍūl} im Jahr 1721 den Mönch Michael Ḥakīm als Prediger nach Homs rief (Ḥāḡḡ, *Rabbānīya* 1, 139). Bāšā und Batlūnī erwähnen zudem die Einladung

⁷ In den »Randglossen«^[a]b] des Kyrillus Zaʿīm ist der Name des Metropoliten mit Ausnahme des Fragments »stū« unleserlich. Die Identifizierung erfolgte anhand der Erwähnung in den nachfolgend genannten Handschriften.

eines weiteren Šuwairiten (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 57; *Muḥtaṣar*, 42). Die Berufung der Šuwairiter Mönche legt eine prokatholische Haltung des {Fadlallāh} nahe, der als Bischof wohl einen anderen Namen getragen hat. Der Metropolit ist dann 1723 gestorben (Bāšā *Tārīḥ* 2, 58; *Muḥtaṣar*, 174).

Möglicherweise ist dieser Metropolit {Faḍḍūl} mit dem Pfarrer (*Ḥūrī*) Faḍḍūl identisch, der in einer Handschrift aus dem Jahre 1710/11 als Vertreter (*wakīl*) des Metropoliten Christododus ausgewiesen wird und als Sohn eines Priesters und Enkel des Metropoliten Philotheus (wohl von Homs, vgl. Walbinder »Metropolitensitze«, 127-128) dem orthodoxen religiösen Establishment von Homs angehörte (Hs. Homs, Kanīsat Mār Ilyān, 38; s. *Maḥṭūṭāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lāḍiqīya*, 40).

Ignatius (Iḡnāṭiyūs)

Am 10. Juli 1724 wurde Ignatius al-Ḥalabī ibn al-ḥūrī Sulaimān in Aleppo zum Metropolit von Homs geweiht. Da Patriarch Athanasius schon mit dem Tode rang, betraute er die Metropolen von Beirut und Šaidnāyā mit der Weihe (Idlibi, *Asāqifa*, 128; Bāšā, *Tārīḥ* 2, 58). Ignatius unterzeichnete die Akten der Aleppiner Synode vom Juli 1724^[*h] (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278).

LATAKIA (al-Lāḍiqīya)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 703-704.

Neophytus (Nāwufītūs)

Der schon 1639/40 geweihte Neophytus (Walbinder, »Metropolitensitze«, 130) muß 1672 noch am Leben gewesen sein, wird er doch von Kyrillus Zaʿīm für dieses Jahr als Metropolit von Latakia angeführt (Zaʿīm, »Liste«^[*a], fol. 127a).

Ignatius (Iḡnāṭiyūs)

»Nach seinem [d. h. des Neophytus] Tod weihte der Patriarch Neophytus den Pfarrer Joseph (Yūsuf) al-Anṭākī zum Metropolit von Latakia und nannte ihn Ignatius.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 72)

Neophytus (Nāwufītūs)

»Nach seinem [d. h. des Ignatius] Tod versöhnte sich der Patriarch Kyrillus mit [dem Gegenpatriarchen] Neophytus und gab dem Neophytus das Metropolitnamt von Latakia nachdem auf dem Patriarchat 40 Sack Geld [an Schulden] geblieben und Neophytus [von diesem Amt] frei war. Und er [Neophytus] blieb dort [in Latakia].« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 72)

Die »Versöhnung« zwischen Kyrillus Zaʿīm und Neophytus aṣ-Šāqizī fand zwischen 1682 und 1684 statt (s. oben unter »Hama\Neophytus«). Wenn

Neophytus dann bis zu seinem Tod vier Jahre im Amt blieb (s. unten), muß er zwischen 1686 und 1688 gestorben sein.

Ignatius (Ignātiyūs)

»Nach vier Jahren starb Neophytus und der Patriarch Kyrillus weihte Ignatius, einen Diakon des Neophytus, zum Metropoliten von Latakia.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 72)

Die Weihe muß also nach 1686 bzw. 1688 stattgefunden haben. Gerasimus Palladius verzeichnete in seinem *Taktikon*^[*e] Ignatius als Metropoliten von Latakia (Charon, *Histoire*, 237). Ignatius gehörte zu den vier Metropoliten, die um das Jahr 1693 Euthymius Šaifi das Patriarchat antrugen (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 144-145). Dies brachte ihm allerdings nicht unbedingt die Wertschätzung Šaifis ein, der 1713 nach Rom vermeldete^[*f]:

»In der Stadt Latakia gibt es einen Metropoliten aus Chios, einen Häretiker, unwissend im Glauben. In der Häresie bellt und sabbert er ohne Wissen.« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 273)

Ignatius aus Chios war allerdings schon am 6. 1. 1713 gestorben (s. unten), was Šaifi in Sidon offenkundig unbekannt geblieben war.

In einem Brief an Papst Klemens XI. berichtete der Pfarrer Moses (Mūsā), Ökonomos in Latakia, von seinen Bemühungen, nach dem Tod des Ignatius die Metropolitenwürde von Latakia zu erlangen:

»[...] Am sechsten Januar starb der Metropolit von Latakia, und die Gruppe der Christen erhob sich und bat darum, mich über sie zum Metropoliten zu machen. Ich nahm jedoch Abstand von dieser Sache und stimmte ihr nicht zu. Aber als sie ihren Wunsch uns gegenüber wiederholten und sagten »Wir wollen keinen anderen als Dich!«, da wand ich mich hin und her, es nach ihrem Begehren zu tun, damit ich sie für die Römische Kirche gewänne, und ich stimmte ihnen [schließlich] zu. Sie sandten [darauffhin] Schreiben an Kyrillus, den Patriarchen von Antiochia, und sagten ihm: »Wir wollen keinen außer dem Pfarrer Moses als Metropoliten über uns!«. Er schickte [ein Schreiben] und sagte: »Gebt mir eintausend Piaster.« Als sein Schreiben anlangte, da war ich nicht einverstanden, eine Simonie zu begehen und sagte: 'Wenn ich ihm etwas gebe, so ist das, als hätte ich die Führerschaft des Priestertums gekauft und dem heiligen Gesetz zuwider gehandelt, denn in den Kanones des heiligen Klemens I., des Papstes von Rom, steht über den Apostel Petrus, daß er sagte: »Mein Sohn Klemens, verkaufe nicht das Geschenk der Priesterschaft und nicht die Gabe des Heiligen Geistes um Geld.«' Und deswegen nahm ich davon Abstand und sie [die Diözese Latakia] ist bis heute ohne Bischof geblieben. Ich bin jetzt der amtierende Vikar über die Stadt und ihre gesamte Region, um zu zeigen, daß unser Herr seiner Herde einen frommen Hirten schickt, denn die Leute der Stadt sandten ein zweites Mal Schreiben an den Patriarchen, aber wir bekamen keine Antwort. Ob ich nun Metropolit werde oder nicht, o Herr, wir sind mit dem Segen Eures Gebets eifrig bemüht, das schwachsinnige Geschwafel abzuweisen, das [aus den Mündern der Schismatiker] zur Apostolischen Kirche spricht. Vielleicht leben in der Diözese fünftausend Seelen.« (Moses, *Brief*)

Nikephorus (Nīkīfūrus)

Die Hoffnungen des Moses erfüllten sich jedoch nicht, weil nämlich noch andere Prätendenten auftraten. So der Mönchspriester Neophytus Ġubair, der ehemalige Vikar des verstorbenen Metropoliten von Beirut, der aber ebenfalls nicht willens bzw. in der Lage war, den finanziellen Forderungen des Patriarchen zu genügen (s. oben unter »Beirut\Neophytus«). So entschied sich Kyrillus Zaʿīm schließlich – nach den Worten des Mitbewerbers Ġubair – für »einen Zyprioten, 20 Jahre alt und ein Häretiker [...]«, [der] ihm das Zweifache der obigen Summe [zahlte], die er von mir gefordert hatte« (Ġubair, *Brief*).

Nach Ausweis einer Handschrift, die auf den November 7223 AM (1714 AD) datiert ist, hieß der neue Metropolit von Latakia Nikephorus (Hs. Latakia, griechisch-orthodoxes Metropole 3; s. *Maḥṭūṭāt Huṃṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lādiqīya*, 93). Nikephorus gehörte zu den Unterzeichnern der Beschlüsse der Aleppiner Synode vom Juli 1724^[*h] (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278).

MAʿLŪLĀ

Lit.: Šārūn, »Usqufīyat Maʿlūlā«; ʿĪsā, »Taʿrīḥ Maʿlūlā«.

Der letzte von Makarius Zaʿīm erwähnte Bischof von Maʿlūlā ist Athanasius, der 1651 starb, worauf zumindest bis zum Jahre 1663 kein anderer Bischof für diesen Stuhl geweiht wurde (Walbinder, »Metropolitensitze«, 131).

Germanus (Ġirmānūs)

1671 ist dann ein Germanus als Metropolit von Maʿlūlā, Qārā und Yabrūd nachgewiesen (Stiernon, »Jabrouda«, 527), wobei nicht klar ist, welcher Ort der Amtssitz des Metropoliten war. Die Nennung Maʿlūlās an erster Stelle wie auch die Tatsache, daß auch später noch Metropoliten für dieses Bistum nachgewiesen sind (s. unten), lassen an Maʿlūlā denken. Germanus gehörte 1672 zu den vier Bischöfen, die bei der Weihe des Kyrillus Zaʿīm zum Patriarchen anwesend waren. In der Liste der Teilnehmer wird er allerdings von Kyrillus nur als Metropolit des syrischen Pamphileia, das in einer Randbemerkung als Yabrūd identifiziert wird, bezeichnet (Zaʿīm, »Liste«^[a], fol. 127a). Die Gegner des Kyrillus brachten in ihrer nach Konstantinopel gerichteten Bittschrift die Behauptung vor, der Metropolit von Maʿlūlā habe erst zwei Monate vor der Weihe des Kyrillus seine eigene Weihe empfangen, mithin im Frühjahr 1672 (Bābādūbūlus, *Tārīḥ*, 781). Dies steht aber im Widerspruch zu obiger Angabe, nach der Germanus schon für 1671 nachgewiesen ist. Germanus taucht in

8 Lücke aufgrund einer Beschädigung des Originaldokuments.

einer Urkunde aus dem Jahr 1682 als Metropolit von Yabrūd auf (s. unten unter »Yabrūd«).

Euthymius Šaifī erwähnt in seiner Auflistung der Bischöfe im Patriarchat von Antiochia vom Jahre 1713^[*f] einen »Bischof von Ma'lūlā und Qārā; ein griechischer (*rūmī*) Mann von der Insel Zypern, ein Häretiker, der nichts von der Religion Christi versteht außer dem Widerspruch gegenüber der Kirche« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 272).

In der zweiten Amtszeit des Patriarchen Athanasius Dabbās (1720-1724) sorgte ein Metropolit von Ma'lūlā für erheblichen Ärger, weil er trotz mehrfacher Ermahnungen des Patriarchen nicht aus Georgien zurückkehrte. Der Patriarch übertrug daraufhin die Diözese von Ma'lūlā und ihre Einkünfte an Gerasimus von Šaidnāyā, der nun beide Sprengel verwaltete (Walbiner, »Beziehungen«, 452-453).

PALMYRA (Tadmur)

Lit.: Šārūn, »Usqufiyat Tadmur«.

Chrysanthus von Jerusalem erwähnt Palmyra in seinem *Syntagmation*^[*g] als 14. Diözese des antiochenischen Patriarchats (Charon, *Histoire*, 240). Ansonsten ist der Ort in keiner weiteren Quelle für den Untersuchungszeitraum als Metropolitensitz angegeben.

PAYAS (Bāyās; Silifkiya [Seleukia]; Adana)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 757, 861.

Gemäß der Angaben des Makarius Za'īm aus dem Jahre 1664 war seit dem Tod des Metropoliten Gabriel (um 1646) bis zu diesem Zeitpunkt kein weiterer Bischof für Payas geweiht worden (Walbiner, »Metropolitensitze«, 115).

Methodius (Mītūdiyūs)

»Nach ihm [dem o. g. Gabriel] weihte der selig verstorbene Makarius, der Patriarch von Antiochia, den Pfarrer Michael (Miḥāyīl) al-Anṭākī zum Metropolit von Payas und nannte ihn Methodius⁹.« (Za'īm, »Randglossen«^[*b], 73)

Die Weihe muß zwischen der Rückkehr des Makarius aus Rußland bzw. Georgien und seinem Tod, also zwischen Frühjahr 1670 und Juni 1672, stattgefunden haben. In der »Liste«^[*a] des Kyrillus Za'īm von 1672 heißt der Metropolit von Payas Methodius (Za'īm, »Liste«, fol. 127a).

9 In der Glosse ist der Name nicht eindeutig zu entziffern; die Identifizierung erfolgte anhand der nachfolgend angeführten Angaben in der »Liste«^[*a] des Kyrillus Za'īm.

Neophytus (Nāwufītūs)

»Eine Weile nach seinem [d. h. des Methodius] Tod weihte [Patriarch] Athanasius Neophytus aus Zypern [zum Metropolit].« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 73)

Die Weihe fand in der ersten Amtszeit des Athanasius statt, d. h. zwischen 1686 und 1694.

Bei Euthymius Šaifī findet im Jahr 1713^[*f] ein »Metropolit von Adana von den Söhnen Zyperns« Erwähnung, der als »ungezügelter Mann und Feind Gottes und seiner Kirche« beschrieben wird (Bāšā, *Tārīḫ* 1, 273). Im 18. Jahrhundert wurde die Diözese Payas in einigen Quellen als diejenige von Adana bezeichnet (Nasrallah, *Chronologie*, 44, 60; Charon, *Histoire*, 240), möglicherweise weil der Metropolit seinen Amtssitz nach Adana, dem Hauptort des gleichnamigen Eyalets verlegt hatte (Zayat/Edelby, »Les sièges«, 347-348). Einer Bemerkung des Patriarchen Chrysanthus von Jerusalem in seinem *Syn-tagmation*^[*g] zufolge war der Metropolit von Adana/Payas zugleich *locum tenens* von Seleukia in Isaurien (Charon, *Histoire*, 240; s. a. Bābādībūlus, *Tārīḫ*, 775), so daß er in einigen Quellen auch mit dieser alten Diözese in Verbindung gebracht wird.

Neophytus muß dann vor dem April 1714 gestorben sein, wurde doch in diesem Monat ein neuer Metropolit für Seleukia/Payas geweiht (s. unten).

Makarius (Macario)

Am 16. September 1715 befaßte sich die Propaganda Fide mit dem Fall eines dem griechischen Ritus anhängenden Sizilianers namens Macario Musachia, der nach eigenem Bekunden vom Patriarchen Kyrillus Zaʿīm zum Metropolit von »Seleucia« geweiht worden war. Musachia gibt vor, vom Metropolit von Tyrus und Sidon [d. i. Euthymius Šaifī], dem französischen Konsul (in Sidon) und den dortigen Missionaren zur Weihe nach Damaskus geschickt worden zu sein. Da man ihn aber bei den »Türken« als Spion denunzierte, entschloß er sich schließlich zur Flucht nach Frankreich. Der Superior der Jesuiten in Damaskus berichtete nach Rom, daß die Weihe des Macario im April 1714 in Damaskus stattgefunden hat (Propaganda Fide, *Acta*).

Man kann nur spekulieren, was dem Sizilianer die Gunst des Patriarchen eingetragen hatte, wird aber angesichts der von Kyrillus gepflegten Praxis auch an Geldgeschenke denken müssen. Die Empfehlung des Euthymius Šaifī allein dürfte für Kyrillus kaum ein hinreichender Beweggrund gewesen sein.

Leontius (Lāwundiyyūs)

Euthymius Šaifī berichtete in einem seiner Briefe nach Rom, Patriarch Kyrillus Zaʿīm habe 1719 auf Bitten des Patriarchen von Jerusalem einen griechischen Schismatiker zum Metropolit von Payas geweiht. Dieser Metropolit sei anti-

katholisch eingestellt und verfüge über einen Erlaß des Sultans, der ihn nach dem Tod des Kyrillus zum Patriarchen mache. Dazu sei es mit Hilfe der schismatischen Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem gekommen, deren Absicht es sei, nach dem Tod des Kyrillus keinen Araber, sondern nur einen der schismatischen Griechen auf den antiochenischen Thron gelangen zu lassen, damit der katholische Glaube aus dem Patriarchat verschwinde. Šaifī schränkte dann aber doch ein: »So wie wir dies gehört haben.« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 399) An der Weihe des Leontius ist nicht zu zweifeln, wohl aber an den Vollmachten und Zusagen für den neuen Amtsinhaber. Zumindest ist nichts darüber bekannt, daß Leontius nach dem Tod des Kyrillus als Thronprätendent aufgetreten wäre. Metropolit Leontius von Payas gehörte zu den Unterzeichnern der Beschlüsse jener Synode^[rh], die im Juli 1724 in Aleppo stattfand (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278).

QĀRĀ

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 734; Šārūn, »Qārā«.

Nachtrag zu Joasaph, der bis 1645 Metropolit von Qārā gewesen war (Walbiner, »Metropolitensitze«, 134–135): In der Handschrift Damaskus, griechisch-orthodoxes Patriarchat, 304 bezeichnete sich der Kopist Joasaph (Yuwāšaf) ibn Ni'ma aus Qārā im Jahre 1630 noch als Pfarrer (*ḥūrī*) (s. *Maḥṭūṭāt baṭṭriyarkīyat Anṭākiya*, 52), obwohl er in den Akten der Synode von Ras Baalbek (1628) schon als Metropolit figurierte (Walbiner, »Metropolitensitze«, 134).

Qārā war um das Jahr 1645 als Bischofssitz aufgegeben und sein letzter Metropolit, der oben erwähnte Joasaph, auf den Stuhl von Šaidnāyā transferiert worden (Walbiner, »Metropolitensitze«, 134). Während Leontius von Šaidnāyā noch den Doppeltitel eines Metropoliten von Šaidnāyā und Qārā geführt hatte, verzichteten seine Nachfolger im Metropolitenamt von Šaidnāyā auf die Nennung Qārās (Stiernon, »Jabrouda«, 527), vielleicht weil die Diözese einer anderen Metropole angegliedert worden war. So erschien Qārā mehrfach im Titel der Metropoliten von Ma'īlūlā: 1671 vereinte Germanus die Ämter der Bischöfe von Ma'īlūlā, Qārā und Yabrūd in seiner Person (Stiernon, »Jabrouda«, 527), und Euthymius Šaifī erwähnte 1713^[rf] die Existenz eines Bischofs von Ma'īlūlā und Qārā (s. oben unter »Ma'īlūlā«).

AL-QARŞ

Diese Diözese findet nur im Schreiben des Euthymius Šaifī von 1713^[rf] Erwähnung, wo es heißt:

»Der Metropolit von al-Qarṣ [stammt] aus dem Distrikt Erzerum« und kennt »von der Religion Gottes nichts als das Gift der Griechen« (Bašā, *Tārīḥ* 1, 274).

Wie schon Nasrallah vermutet, ist wohl der Metropolit von Akiska (s. oben unter »Akiska«) gemeint (*Histoire* IV/2, 26, Anm. 65), der möglicherweise (bisweilen) in Kars residierte.

ṢAIDNĀYĀ

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 735; Zaiyāt, *Ḥabāyā*.

Vor der Abreise des Makarius nach Georgien im Jahre 1664 war der Stuhl von Ṣaidnāyā schon längere Zeit unbesetzt gewesen; um das Jahr 1660 hatte ihn der Metropolit von az-Zabadānī mitverwaltet (Walbinder, »Metropolitensitze«, 139-140).

Leontius (Lāwundiyūs)

»Nach seinem Tod [gemeint ist wohl der letzte reguläre Amtsinhaber Joasaph] weihte der selig verstorbene antiochenische Patriarch Makarius den Priester Lazarus (ʿĀzar), der Ibn Abū l-Ġauz zubenannt war, zum Metropoliten von Ṣaidnāyā und nannte ihn Leontius.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[b], 73)

Die Weihe muß zwischen der Rückkehr des Makarius aus Rußland und Georgien und dessen Tod, also zwischen Frühjahr 1670 und Juni 1672 stattgefunden haben. Leontius gehörte zu den vier Bischöfen, die am 2. Juli 1672 Kyrillus Zaʿīm zum Patriarchen von Antiochia weihten (Zaʿīm, »Liste«^[a], fol. 127a). Allerdings entfremdete sich Leontius diesem dann wohl im Laufe der Jahre und war am 25. Juni 1686 an der Weihe des (Gegen-)Patriarchen Athanasius Dabbās beteiligt (Braik, *Tārīḥ*, 130). In einigen Dokumenten führte Leontius auch den Doppeltitel eines Metropoliten von Ṣaidnāyā und Qārā (s. oben unter »Qārā«).

Joasaph (Yuwāṣaf)

»Und nach seinem [d. h. des Leontius] Tod wurde Joasaph ibn Ḥalaf [zum Metropoliten] geweiht.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[b], 73)

Für das Ende des 17. Jahrhunderts führt Gerasimus Palladius^[e] Ṣaidnāyā als besetzten Bischofssitz an, ohne allerdings den Namen des Amtsinhabers zu nennen (Charon, *Histoire*, 237).

Euthymius Ṣaifī schrieb 1713^[f] über den wiederum nicht namentlich erwähnten Metropolit von Ṣaidnāyā:

»In seiner [des Patriarchen Kyrillus] Nähe ist der Bischof von Ṣaidnāyā, ein Damaszener und ein schlichter Mann (wörtl.: »an der Pforte Gottes«). Seine Messe kostet einen *raṭl* [etwa 2 Liter] Wein, und der Wein hält sich nicht lange in seiner Residenz.« (Bašā, *Tārīḥ* 1, 272)

Einem anderen Schreiben des Ṣaifī ist zu entnehmen, daß der Stuhl von Saidnāyā 1714 aufgrund des Todes des Amtsinhabers neu zu besetzen war (s. unten).

Gerasimus (Ğirāsīmūs)

Am 26. Mai 1714 berichtete Euthymius Šaifi an Papst Klemens XI.:

»Wir haben umfassende Anstrengungen unternommen, um einen katholischen Metropoliten auf den Stuhl von Šaidnāyā zu setzen, das in der Nähe von Damaskus [gelegen] ist. Denn sein Metropolit starb in diesem Jahr, und die Schismatiker bemühten sich sehr, einen der ihren einzusetzen. Aber Gott, er sei gelobt, half mir, ihn von dem erwähnten Stuhl fern zu halten.«
(Bāšā, *Tārīḫ* 1, 285)

Daraus folgt, daß Gerasimus im Jahre 1714 zum Metropoliten geweiht wurde. Die auf der Angabe auf einem Siegel basierende Vermutung Zaiyāts, Gerasimus sei schon im Jahre 1711 Metropolit geworden (*Ḥabāyā*, 178), ist auch deshalb fragwürdig, weil dann die Weihe noch in den Randglossen^[2b] des Kyrillus hätte Erwähnung finden müssen.

Nach Ausweis Joseph Simon Assemanis, der 1715 mit Gerasimus in Šaidnāyā zusammentraf, war dieser ein argloser und aufrichtiger Mann, der Syrisch und Arabisch sprach (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 178). Ein nach Rom gesandtes katholisches Glaubensbekenntnis des Metropoliten Gerasimus von Šaidnāyā ist auf den 10. Juli 1716 datiert (Bāšā, *Tārīḫ* 1, 320-321). Gerasimus trat dann in eine umfangreichere Korrespondenz mit dem Vatikan ein (Nasrallah, *Histoire IV/1*, 293-294; Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 179-191; Ğabbūr/al-Ḥūrī, *Watā'iq*, 59-60).

Als in der zweiten Amtszeit des Patriarchen Athanasius der Metropolit von Ma'lūlā trotz mehrfacher Ermahnungen nicht aus Georgien in seinen Sprengel zurückkehrte, übertrug der Patriarch die Diözese und ihre Einkünfte an Gerasimus von Šaidnāyā (s. oben unter »Ma'lūlā«).

Gerasimus starb vor dem Sommer 1722 (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 192, 199; Qaṭṭān, *Lamaḥāt*, 34), letzte Lebenszeugnisse stammen aus dem Jahr 1721 (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 191).

Neophytus (Nāwufīṭus)

Sein Nachfolger wurde dann der aus Aleppo stammende Neophytus Našrī. Dieser war schon vor seinem 20. Lebensjahr Mönch in Balamand geworden, hatte sich früh zum katholischen Glauben bekannt und war um das Jahr 1707 vom Patriarchen Kyrillus nach Diarbekr geschickt worden (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 197; Qaṭṭān, *Lamaḥāt*, 28-29). Dasselbst wirkte er dann 14 Jahre und stand in engem Kontakt zu den dortigen Katholiken, Orientalen und Missionaren gleichermaßen. Er gewann seinen direkten Vorgesetzten, den griechisch-orthodoxen Metropoliten Parthenius, für die katholische Sache (s. oben unter »Diarbekr\Parthenius«) und erlangte auch das Vertrauen von Joseph, des Patriarchen der Chaldäer, der ihn mit einer Mission nach Rom betraute. Als Neophytus auf dem Wege dorthin durch Aleppo kam und dem Patriarchen Athanasius begegnete, weihte ihn dieser kurzerhand zum Metropoliten des

gerade vakanten Stuhles von Šaidnāyā (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 198; Qaṭṭān, *Lamaḥāt*, 33). Dies geschah nach Meinung Zaiyāts im Sommer 1722 (*Ḥabāyā*, 198). Als bald nach seiner Weihe schickte Neophytus ein katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 202; Qaṭṭān, *Lamaḥāt*, 37).

Im Juli 1724 – und nicht wie von Zaiyāt behauptet schon Anfang des Jahres (*Ḥabāyā*, 202) – kam Neophytus nach Aleppo wo er auf Geheiß des Patriarchen Athanasius zusammen mit dem ebenfalls dort befindlichen Metropolit von Beirut die Weihe mehrerer neuer Metropolitenvornahm, zu denen sich der Patriarch aus gesundheitlichen Gründen nicht in der Lage sah (s. oben »Baalbek\ Makarius« und »Homs\ Ignatius« sowie unten Tyros & Sidon\ Ignatius«). Neophytus unterzeichnete die Beschlüsse der Aleppiner Synode vom Juli 1724^[*h] (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire* IV/1, 278; Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 202).

Nachdem Neophytus auf die Übersendung seines katholischen Glaubensbekenntnisses aus Rom keine Antwort bekommen hatte, begab er sich im September 1724 neuerlich nach Aleppo und wiederholte dort vor dem mit der Würde eines apostolischen Gesandten bekleideten maronitischen Metropolit Gabriel und anderen Zeugen sein Bekenntnis (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 202-204; Qaṭṭān, *Lamaḥāt*, 38).

Am 14. September 1724 nahm Neophytus dann zusammen mit dem Metropolit Basilius Fīnān von Bānyās und dem von ihnen beiden zuvor speziell zu diesem Zwecke zum Metropolit von al-Furzul geweihten Euthymius Faḍīl die Weihe des Katholiken Kyrillus Ṭānās zum Patriarchen von Antiochia vor (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 82; Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 206-207). Die Reaktion der orthodoxen Gegenpartei um den Patriarchen Silvester ließ nicht lange auf sich warten, und Neophytus gehörte zu jenen Klerikern, die im November 1724 durch ein gemeinsames Dekret der Patriarchen von Konstantinopel, Jerusalem und Antiochia exkommuniziert wurden (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 208-210). Darüber hinaus erlangte Silvester noch einen Befehl der weltlichen Autoritäten über die Verbannung des Neophytus (Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 211). Neophytus entzog sich dem Zugriff der Häscher durch Flucht in die Berge des Libanon. (Für sein weiteres Leben, das er im Rufe der Heiligkeit stehend 1731 in Rom beschloß, siehe die Biographie seines Schülers Ignatius Mudabbir in: Rabbath, *Documents*, 597-621; Zaiyāt, *Ḥabāyā*, 212-224; Qaṭṭān, *Lamaḥāt*, 41-68).

TRIPOLIS (Ṭarābulus)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 727; Šārūn, »Asāqifat Ṭarābulus«.

Meletius (Malātiyūs)

1672 wurde noch immer Meletius, der seine Weihe 1652 empfangen hatte

(Walbiner, »Metropolitensitze«, 144), von Kyrillus Zaʿīm als Metropolit von Tripolis geführt (Zaʿīm, »Liste«^[ra], fol. 127a).

Joachim (Yuwākīm)

»Nach seinem [d. h. des Meletius] Tod machte Neophytus aṣ-Ṣāqizī, der Patriarch in jener Zeit [war], Joachim, den Sohn seiner Schwester, [zum Metropolit] über Tripolis.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[rb], 70)

Die Weihe muß also zwischen 1673 und 1684 stattgefunden haben. Im nicht eindeutig zu datierenden *Taktikon*^[re] des Gerasimus Palladius, dessen Angaben sich aber wohl auf den Anfang der neunziger Jahre des 17. Jahrhunderts beziehen, erscheint Joachim als Metropolit von Tripolis (Charon, *Histoire*, 237).

< Joasaph (Yūwāṣaf) >

Miḥāʾil Braik gibt nun an, im Juni 1686 habe ein Metropolit <Joasaph> von Tripolis an der Weihe des Athanasius Dabbās zum Patriarchen teilgenommen (Braik, *Tārīḥ*, 130). Weitere Hinweise auf diesen Metropolitensitz fehlen allerdings in den Quellen. Möglicherweise verwechselte Braik schlicht die Namen Yūwāṣaf und Yūwākīm und es handelte sich um den o. g. Joachim. Eine andere Erklärung bietet die Kurzform der Braikschen Geschichte der antiochenischen Patriarchen, in der <Joasaph> als Metropolit von Nablus in Palästina bezeichnet wird (Qubʿain, *Haqāʾiq*, 60). Die enge Bindung des Dabbās an das Patriarchat von Jerusalem läßt die Mitwirkung eines solchen Prälaten als durchaus möglich erscheinen.

{Michael (Miḥāyil)}

»Nach seinem [d. h. des Joachim] Tod weihte Athanasius [Dabbās] den aus Tripolis stammenden Pfarrer Michael zum Metropolitensitz von Tripolis.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[rb], 70)

Es ist nun nicht sicher, welchen Bischofsnamen dieser Michael führte. Möglicherweise ist er mit dem in den Quellen nachgewiesenen Makarius von Tripolis (s. unten) identisch, da dieser in den Randglossen^[rb] des Kyrillus nicht erwähnt wird. Da die Weihe von Athanasius Dabbās vorgenommen wurde, muß sie zwischen 1686 und 1694 stattgefunden haben.

Makarius (Makāriyūs)

Šakir al-Batlūnī zufolge hatte Makarius 1680 an der Synode von Tripolis^[ri] teilgenommen (*Muḥtaṣar*, 21, 201-202). So wie die Historizität dieser Synode unsicher ist, muß auch bezweifelt werden, daß Makarius schon in diesem Jahr Metropolit von Tripolis war. Der erste Nachweis seiner Existenz in diesem

Amt fällt um das Jahr 1693, als er zusammen mit einigen anderen Metropoliteneuthymius Šaifī das Patriarchat antrug (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 144-145).

Makarius von Tripolis schickte 1698 in Begleitung seines Schülers, des Pfarrers Faḍlallāh Ḥallāt, sein katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom, nachdem er dies zuvor schon zweimal getan, aber keine Antwort bekommen hatte (Nasrallah, *Histoire IV/1*, 293; Bāšā, *Tārīḥ* 2, 58-60; Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭā'iq*, 34-36). Bāšā meint, Makarius habe aus Aleppo gestammt und sei ein Anhänger des Dabbās gewesen, der ihn möglicherweise auch zum Metropoliteneuthymius geweiht habe (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 59). Makarius korrespondierte eifrig mit Rom (Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭā'iq*, 36-40, 48-49; Bāšā, *Tārīḥ* 2, 60-61). In seinen Schreiben beklagte er sich u. a. mehrfach über die schwere Bedrängnis und finanziellen Verluste, die er wegen seines katholischen Bekenntnisses seitens des Patriarchen Kyrillus erleiden mußte (Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭā'iq*, 36-39). Im Jahre 1707 endete das Ganze gar vor einem osmanischen Gericht. Makarius wurde zu einer hohen Geldstrafe verurteilt, die er nur bezahlen konnte, indem er die kirchlichen Gerätschaften (Gewänder und Gefäße) verpfändete (Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭā'iq*, 39-40).

Elias Fahr legte in einem Brief nach Rom aus dem Jahre 1713 Zeugnis für die Unbill ab, die Makarius von den »Schismatikern« erdulden mußte:

»Er war wegen der heiligen Römischen Kirche von einigen Prüfungen und Verfolgungen seitens der Schismatiker betroffen gewesen, denn er hatte sich nach Konstantinopel begeben, um einige Angelegenheiten zu regeln, die man ihm angetragen hatte. Aber Kyrillus, der Patriarch von Antiochia, ließ ihn bei den Leuten in Konstantinopel verleumden, daß er Lateiner von Ritus sei; und die verfolgten ihn dort [daraufhin]. Mit der Kraft Gottes wurde er errettet.« (Fahr, *Brief*)

Euthymius Šaifī äußerte sich in seinem Brief über die Bischöfe des antiochenischen Patriarchats von 1713^[*f] allerdings wenig schmeichelhaft über Makarius:

»Was den Metropoliteneuthymius von Tripolis anbelangt, so hatten früher einige Mönche von den Missionaren uns gegenüber bezeugt, daß er Katholik ist. Was nun mich, Euren Knecht, anbelangt, so habe ich keine Anzeichen des Katholizismus bei ihm gesehen. Aber vielleicht bekannte er die Wahrheit auf ein Ersuchen hin. Und als Euer Ersuchen zurückgezogen wurde, da kehrte er zurück [zu seinem ursprünglichen Glauben] wie der Hund zu seinem Erbrochenen. Bei ihm in seiner Stadt gibt es einige wenige einfache Leute, die ihrer [eigenen] Rede nach Katholiken sind und an Gott glauben und doch die Götzen (*al-ba'al*) verehren.« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 273)

Über das weitere Schicksal des Makarius ist nichts bekannt.

Gerasimus (Ġirāsīmūs)

Für das Jahr 1717 ist ein gewisser Gerasimus als Metropolit von Tripolis in einer Damaszener Handschrift nachgewiesen (Hs. Damaskus, griechisch-orthodoxes Patriarchat, 117; s. *Maḥṭūṭāt baṭṭriyarkīyat Anṭākiya*, 20).

TYRUS & SIDON (Šūr wa-Šaidā)

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 708-709, 725-726; Šārūn, »Maṭārinat Šūr«; Šārūn, »Asāqifat Šaidā'«; Bāšā, *Tārīḥ* 1.

<Nektarius>

Obwohl für diese Zeit in den Quellen ein anderer Metropolit für Tyrus und Sidon belegt ist (s. nachfolgend), tauchte 1670/71 ein gewisser Nektarius mit dem Titel dieses Metropoliten als Gesandter des Patriarchen Makarius in Moskau auf, um Almosen für das Patriarchat zu erbitten (Pančenko, »Pravoslavnye araby«, 315; s. a. Walbiner, »Second journey«, 109).

Jeremias (Aramiyā)

1672 wird allerdings der 1648 geweihte Jeremias (Walbiner, »Metropolitenstühle«, 141) von Kyrillus Za'im als »Metropolit von Sidon« angeführt (Za'im, »Liste«^[a], fol. 127a). Ob die Weglassung der Nennung von Tyrus eine simple Vereinfachung war oder mit dem gleichzeitigen Auftreten eines Metropoliten von Tyrus im Patriarchat von Jerusalem (s. unten) zu tun hatte, muß dahingestellt bleiben.

Jeremias gehörte zur Partei des (Gegen-)Patriarchen Neophytus, dessen Schreiben gegen die Calvinisten er 1673 unterzeichnete (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 76). Zuvor hatte er auch schon die vom Patriarchen Makarius zum gleichen Thema verfaßten Schriften unterschrieben (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 91). Die letzte urkundliche Erwähnung des Jeremias datiert vom 21. November 1674 (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 95).

In die Amtszeit des Jeremias fällt das Auftreten des Joasaph (Yuwāšaf), der die Akten der Synode von Bethlehem (1672) als »Metropolit von Akkon und Tyrus« unterzeichnete (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 96). Er residierte jedoch in Jerusalem, und Bāšā denkt folgerichtig an eine Ehrenwürde (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 97). 1696 bezeichnete sich Joasaph dann als »ehemaliger Metropolit von Tyrus« (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 98). Allerdings unterzeichnete er 1697 in einer Handschrift wieder als Metropolit von Tyrus ohne den Zusatz ehemalig (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 101; vgl. auch Hs. Damaskus, griechisch-orthodoxes Patriarchat, 34; s. *Maḥṭūṭāt baṭriyarkīyat Anṭākiya*, 196). Bāšā erklärt diese Widersprüche, indem er meint, in letztgenanntem Kolophon sei schlicht der Zusatz »ehemalig« (*sābiqan*) weggelassen worden. Darüber hinaus hält er einen Zahlendreher für möglich, so daß also 1679 statt 1697 gelesen werden müsse (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 513). Auch Charon rätselte über Joasaph und dessen Amtsbezirk, ohne zu einem Ergebnis zu kommen (Charon, »Maṭārinat Šūr«, 410-411).

<Agapius (Agābiyūs)>

Šakir al-Batlūnī gibt als Nachfolger des Jeremias einen gewissen <Agapius>

an, der dann auch an der Synode von 1680 in Tripolis^[c] teilgenommen haben soll (*Muḥtaṣar*, 21), dessen Existenz Qusṭanṭīn al-Bāšā aber – und wohl völlig zu recht – bezweifelt (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 95-96).

Euthymius (Aftīmiyūs)

Kyrillus Zaʿīm sagt nämlich deutlich, daß er Euthymius (Ṣaifī) zum direkten Nachfolger des Jeremias geweiht habe:

»Und dann sagt Kyrillus, der Patriarch von Antiochia, der Schreiber d[ies]er Buchstaben, daß ich nach Jeremias Michael (Miḥāyīl) ad-Dimašqī zum Metropolit von Sidon und jenen Gegenden weihte. Und wir nannten ihn Euthymius.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[b], 67; s. auch Bāšā, *Tārīḥ* 1, 103)

Ṣaifī war um das Jahr 1643 in Damaskus geboren worden. Er hatte erst die im Patriarchat untergebrachte Schule, später die von den Missionaren betriebene Lehranstalt besucht. Seine theologische Ausbildung erhielt er vom Metropolit Neophytus von Hama. Schließlich wurde Ṣaifī Vorsteher der Patriarchatsschule, ehe ihn sein ehemaliger Schulkamerad Kyrillus Zaʿīm zum Metropolit erhob. Die Weihe fand 1682 oder Anfang 1683 statt, der genaue Termin ist nicht überliefert (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 103). Athanasius Dabbās behauptete später, Ṣaifī habe an Kyrillus für die Weihe 500 Piaster bezahlt und diese Summe dann nach dem Tod des Kyrillus von Athanasius zurückverlangt (Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭāʿiq*, 60). Am 20. Dezember 1683 schickte Ṣaifī sein katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom. 1685 gründete er den Orden der Salvatorianer (*al-Muḥalliṣiyyūn*), den er zum wichtigsten Instrument seiner pro-katholischen Aktivitäten im syrisch-palästinensischen Raum machte. Bis zu seinem Tode im Jahre 1723 war Ṣaifī über Jahrzehnte hinweg der treueste und energischste Verfechter der Sache Roms. (Zur Biographie Ṣaifīs s. Nasrallah, *Histoire IV/1*, 185-186 und vor allem Bāšā, *Tārīḥ* 1.)

Zwischen Ṣaifī und dem Vatikan bzw. dem französischen Außenministerium entspann sich ein umfangreicher Briefwechsel, der wertvolle Informationen zum Leben des Verfassers, aber auch zu den Verhältnissen im Patriarchat von Antiochia enthält (Nasrallah, *Histoire IV/1*, 188-191; Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭāʿiq*, 42-46, 49-50, 52-54, 56-57, 68-69, 71-72; zahlreiche Editionen von Briefen Ṣaifīs in Bāšā, *Tārīḥ* 1).

Wie Ṣaifī selbst bekannte, versuchte er aktiven Einfluß auf die Besetzung von Bischofsämtern im Patriarchat zu nehmen (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 283) und lancierte – durchaus erfolgreich – einige Kandidaten für vakante Posten (s. oben »Baalbek\Gregorius«, »Beirut\Silvester«, »Payas\Makarius«, Ṣaidnāyā\Gerasimus«). Er bemühte sich selbst um den Stuhl von Beirut (s. oben unter »Beirut\Neophytus«) und versuchte – glaubt man den Worten des Patriarchen

Athanasius – nach dem Tod des Kyrillus Zaʿīm sogar Patriarch zu werden (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 459; Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Watāʾiq*, 60-62).

Šaifi verwaltete seine Diözese im besten Einvernehmen mit den lokalen weltlichen Machthabern in quasi-autonomer Weise. Athanasius Dabbās zufolge verweigerte er 38 Jahre lang die Zahlung der dem Patriarchen zustehenden Abgaben (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 459). Patriarch Kyrillus blieb in seinen Reaktionen auf diese Insubordination allerdings sehr zurückhaltend, wohl weil er eine offene Konfrontation und Machtprobe scheute. In wie weit Kyrillus dann am Zustandekommen jener Synode von Konstantinopel beteiligt war, die 1718 das Anathema über Šaifi verhängte (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 418-425), ist nicht zu sagen. Da im Dekret der Synode auf Schreiben des Šaifi und Aussagen verlässlicher Zeugen als Basis der Entscheidung verwiesen wird (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 419), kann man vermuten, daß die Synode auf Anregung aus dem Bereich des antiochenischen Patriarchats zusammentrat. Obwohl Patriarch Kyrillus selbst die Beschlüsse der Synode ins Arabische übertrug (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 425), blieben sie weitgehend ohne Folgen und Šaifi übte sein Metropolitenamt weiterhin aus. Daraufhin befaßte sich 1722, dieses Mal in Anwesenheit des antiochenischen Patriarchen Athanasius Dabbās, abermals eine Synode in Konstantinopel mit Šaifi und erneuerte dessen Absetzung und die Verhängung des Kirchenbanns. Darüber hinaus erreichten seine Gegner auch noch einen Erlaß über Šaifis Verbannung nach Adana, der daraufhin zwar für drei Monaten zusammen mit einigen Getreuen in der Festung von Sidon inhaftiert, dann aber auf Betreiben ʿUṭmān (Abū Ṭūq) Paschas, des ehemaligen Statthalters (*wāli*) von Sidon und derzeitigen Gouverneurs in Damaskus, wieder freigelassen wurde (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 476-477). Ein von den orthodoxen Patriarchen ernannter (Gegen-)Metropolit, der zwischenzeitlich nach Sidon gekommenen war, mußte die Diözese wieder aufgeben, ohne dort wirklich Fuß gefaßt zu haben (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 470, 472-473).

Im Januar 1723 bezeichnete sich Šaifi Rom gegenüber als den einzigen katholischen Bischof im Patriarchat von Antiochia, zu dem die Gläubigen ihre Zuflucht nehmen könnten. Šaifi, der sich dem Tode nahe fühlte, berichtete von seinem Bemühen, nun selbst Bischöfe zu weihen, um eine (katholische) Sukzession zu sichern. So hatte er zu diesem Zwecke einige andere Bischöfe aus dem Patriarchat von Antiochia nach Sidon eingeladen, aber aus Angst vor dem Patriarchen Athanasius wagte keiner zu kommen. Auf Maroniten wollte Šaifi nicht zurückgreifen, weil es dann heißen würde, seine Kommunität sei maronitisch geworden (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 467). So konnte Šaifi auch seine Pläne, seinen Neffen Seraphim Ṭānās schon zu Lebzeiten zu seinem Nachfolger zu weihen (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 483-484), nicht in die Tat umsetzen, und erst nach seinem Tod wurde mit der Weihe eines Metropoliten von Bānyās ein erster Schritt hin zu einer unabhängigen katholischen Hierarchie getan (s. oben unter

»Bānyās«). Šaifi starb am 27. November 1723 in Damaskus (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 496).

Ignatius (Ignātiyūs)

Nach dem Tod Euthymius Šaifis trat im Dair al-Muḥalliš eine Synode des Klerus der Diözese Tyrus und Sidon sowie von Notabeln aus Sidon, Tyrus und den Bergdörfern zusammen, um einen Nachfolger für diesen zu wählen (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 16). Weil das Kirchenvolk der Überzeugung war, Patriarch Athanasius werde keinesfalls einen der ihren zum Metropoliten weihen und statt dessen einen »Häretiker« zu ihrem Oberhirten machen, drängte es Emir Haidar Šihāb (1707-1732), den Herrscher des Libanon, einige Metropoliten kommen zu lassen, um die Weihe ihres Kandidaten vorzunehmen (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 17, 19). Der Emir entsprach ihrer Bitte und hieß drei Metropoliten aus seinem Machtbereich, sich nach Dair al-Muḥalliš zu begeben: den griechisch-orthodoxen Metropoliten Neophytus Ni'ma von Beirut, den maronitischen Metropoliten Elias (Ilyās) Maḥsūb von 'Arqā und den (katholisch-)armenischen Metropoliten Abraham (Abrām) al-'Ayntābī von Aleppo, der im Kisruwān Zuflucht vor Nachstellungen in Aleppo gefunden hatte. Seraphim Ṭānās, der Neffe des Šaifi, lehnte die ihm von der Versammlung angetragene Weihe ab, weil die Sidonenser bereits beim Patriarchen Athanasius offiziell darum gebeten hatten, ihn als Metropoliten über Sidon einzusetzen, und eine Antwort des Patriarchen noch ausstand. Man entschied sich aber mit Zustimmung des Ṭānās, den Priester Gabriel Fīnān zum Metropoliten von Bānyās zu weihen. Die Weihe fand am 2. Februar 1724 im Dair al-Muḥalliš statt, und Fīnān erhielt den Bischofsnamen Basilius (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 17; s. auch oben unter »Bānyās«).

Ṭānās begab sich dann mit Empfehlungsschreiben der Sidonenser versehen nach Aleppo, um seine Weihe als Metropolit von Tyrus und Sidon von Athanasius zu erhalten. Er langte Ende März 1724 in Aleppo an, wurde aber von Athanasius brüsk zurückgewiesen. Ṭānās, der Schlimmes argwöhnte, floh schnellstens aus der Stadt und kehrte nach Sidon zurück (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 32-34).

In einem Brief nach Rom geht Ṭānās auch auf die Vorgeschichte seines vergeblichen Bemühens um die Metropolitenwürde ein. Es sei in dieser Sache zu einem Streit unter seinen Anhängern gekommen. Während die Stadtbewohner (*awlād al-madīna*) dafür optiert hätten, daß er den Regeln gemäß zum Patriarchen reise, um seine Weihe zu empfangen, hätten die Landbewohner (*awlād al-barr*) es abgelehnt, ihren Metropoliten durch einen Patriarchen weihen zu lassen, der im ganzen Lande als Häretiker bekannt sei. Sie hätten daher ohne sein Wissen den Emir um Intervention gebeten, der daraufhin drei Metropoliten ins Dair al-Muḥalliš kommen ließ, um ihn weihen zu lassen. Er habe jedoch abgelehnt, weil er sich »vor den Bosheiten des Patriarchen Atha-

nasius fürchtete«. Daraufhin wurde der Pfarrer Gabriel zum Metropoliten »von Bānyās, und nicht von Sidon« geweiht (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 33). Unerwähnt blieben die heftigen Zwistigkeiten, zu denen es nach dem Tod Šaifīs um dessen Nachfolge gekommen war. Der Leiter der Kapuzinermission in Damaskus berichtete in einem Brief an seine Ordensoberen, daß mehrere Parteien in Briefen an den Patriarchen ihre jeweiligen Kandidaten empfohlen hätten, ehe man sich schließlich unter aktiver »Mitwirkung« der Konsuln und Missionare auf Seraphim Ṭānās einigen konnte (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 87).

Nach der Zurückweisung des Ṭānās hegte Patriarch Athanasius die Absicht, einen Mönch aus der Kongregation von Šuwair zum Metropoliten zu ernennen und bat den Oberen der Kapuziner in Sidon darum, in Šuwair einen geeigneten Kandidaten ausfindig zu machen. Aber der Generalobere des Ordens lehnte die Freigabe eines seiner Mönche ab (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 36-37).

So fiel schließlich die Wahl doch auf einen Schüler des Šaifī, den aus Beirut stammenden Ignatius, einen Mönch der Salvatorianerkongregation. Dieser war 1684 von seinem Lehrer Šaifī zum Priester geweiht worden und hatte eine Weile als dessen Vikar in Sidon gewirkt. Er war also den Bewohnern der Stadt gut bekannt, die ihn offenkundig schätzten und nach dem Scheitern des Ṭānās auch als Metropoliten vorschlugen. Athanasius ließ ihn nach Aleppo kommen, um ihn zu weihen. Als Ignatius in Aleppo eintraf, war der Patriarch aber so krank, daß er die Weihe nicht selbst vornehmen konnte. Um weitere Verzögerungen zu vermeiden, beauftragte er die beiden Metropoliten Neophytus von Beirut und Neophytus von Šaidnāyā, die sich gerade in Aleppo aufhielten, mit der Weihe und erklärte in einem entsprechenden Dekret die normalerweise übliche Mitwirkung eines dritten Bischofs für nicht erforderlich (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 37-38). In diesem Dekret heißt es, die Bewohner Sidons hätten Ignatius »gemäß den kirchlichen Gesetzen gewählt und zum Metropoliten über sich auserkoren« und diese ihre Wahl dem Patriarchen schriftlich mitgeteilt (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 38). Die Weihe muß vor dem 28. Juli stattgefunden haben, an welchem Tage Ignatius in Aleppo vor drei katholischen Priestern (zwei Maroniten und einem Jesuiten) sein katholisches Glaubensbekenntnis ablegte (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 39). Ignatius gehörte zu den Unterzeichnern der Beschlüsse der Aleppiner Synode (Bāšā, *Tārīḥ* 2, 240; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 278), an der er wahrscheinlich auch teilgenommen hat.

Nach Sidon zurückgekehrt, schickte Ignatius neuerlich ein katholisches Glaubensbekenntnis nach Rom (Ignatius, *Glaubensbekenntnis*). In einem auf den 5. August datierten Brief heißt es in diesem Zusammenhang pathetisch: »Und unsere Absicht ist es, unser ganzes Leben auf die Verbreitung und das Wachstum des katholischen Glaubens in unserer Diözese zu verwenden.« (Ignatius, *Brief 1*). Ignatius hatte allerdings nach der Rückkehr von seiner Weihe in Aleppo

arge Probleme, seinen Stuhl in Sidon auch in Besitz zu nehmen. Es bedurfte der Zahlung hoher Geldbeträge und der tatkräftigen Unterstützung des Kapuzineroberen P. Dorotheus, damit Ignatius auf Vermittlung des Chevaliers Abraham (Ibrāhīm *al-kawalīn*), des französischen Konsulatsdolmetschers, der »mächtig ist und akzeptiert und dessen Wort beim Herrscher eingängig ist (*sālika*)«, auch in sein Amt gelangen konnte. Die Hinterlassenschaften seines verstorbenen Vorgängers wie Gewänder und Bücher waren allerdings inzwischen aus der Kirche geraubt worden (Ignatius, *Brief 1*).

YABRŪD (Bamfilya aš-Šām [Pamphilea])

Lit.: Fedalto, *Hierachia*, 741; Stiernon, »Jabrouda; Šārūn, »Asāqifat Yabrūd«.

Germanus (Ğirmānūs)

Unter Berufung auf Nasrallah sieht Stiernon 1671 die Ämter der Bischöfe von Maʿlūlā, Qārā und Yabrūd in einer Person vereint, dem Metropolit Germanus («Jabrouda», 527). Es ist schwer zu sagen, welches der eigentliche Amtssitz des Germanus war. Die Nennung Maʿlūlās an erster Stelle im Titel wie auch das Fortbestehen dieser Diözese bis in die zwanziger Jahre des 18. Jahrhunderts (s. oben unter »Maʿlūlā«) lassen vermuten, daß der Metropolit in Maʿlūlā residierte. Kyrillus Zaʿīm hatte Germanus in der Aufzählung jener Bischöfe, die an seiner Weihe zum Patriarchen mitwirkten, allerdings nur als Metropolit von Pamphilea (Yabrūd) bezeichnet (Zaʿīm, »Liste«^[a], fol. 127a). Und unter der Amtsbezeichnung eines Metropoliten von Yabrūd bestätigte Germanus im Jahr 1682 auch eine Schenkung an die Kirche der Jungfrau in Dair ʿAṭīya (Nasrallah, *Histoire IV/1*, 301).

AZ-ZABADĀNĪ

Lit.: Šārūn, »Usqufiyat az-Zabadānī«.

Romanus (Rūmānūs)

Romanus von az-Zabadānī gehörte zu den vier Bischöfen, die 1672 Kyrillus Zaʿīm zum Patriarchen von Antiochia weihten (Zaʿīm, »Liste«^[a], fol. 127a). Das heißt, er muß seine Weihe noch von Hand des Patriarchen Makarius erhalten haben. Da der Stuhl von az-Zabadānī vor der Reise des Makarius nach Georgien und Rußland (1664) vakant gewesen war (Walbiner, »Metropolitensitze«, 146), kann die Weihe nur nach der Rückkehr des Patriarchen stattgefunden haben, also zwischen Frühjahr 1670 und Juni 1672, dem Todesmonat des Makarius. Die Gegner des Kyrillus gaben in ihrer nach Konstantinopel gerichteten Klageschrift an, daß die an der Weihe des Kyrillus beteiligten Metropoliten von az-Zabadānī und Maʿlūlā erst zwei Monate zuvor, das heißt

im Frühjahr 1672, selbst geweiht worden seien (Bābādūbūlus, *Tārīḥ*, 781). Zumindest für den Metropolitan von Maʿūlā scheint dies aber nicht den Tatsachen zu entsprechen (s. oben unter »Maʿlūlā\Germanus«).

Offensichtlich wechselte Romanus dann im Zwist der Prätendenten um den Patriarchenthron die Seiten, ist er doch 1673 als Unterzeichner der vom (Gegen-)Patriarchen Neophytus verfaßten Schrift gegen die Calvinisten nachgewiesen (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 76; Nasrallah, *Histoire IV/1*, 197).

METROPOLITEN DER PATRIARCHALRESIDENZ (MAṬĀRINAT AL-QILLĀYA AL-BAṬRIYARKĪYA)

Bei diesem Amt handelte es sich um keine ständig besetzte Position. Zudem ist es nötig, zwischen speziell für dieses Amt geweihten Bischöfen und solchen zu unterscheiden, die einer eigenen Diözese vorstanden, denen aber zeitweise die Verwaltung der Patriarchalresidenz übertragen wurde. Auch wenn Qusṭanṭīn al-Bāšā behauptet, der Metropolitan von Tyrus und Sidon sei nach der Tradition der Stellvertreter des Patriarchen im Falle der Abwesenheit durch Reise oder Tod gewesen (Bāšā, *Tārīḥ* 1, 276), zeichnen die Quellen ein anderes Bild (vgl. Walbiner, »Metropolitensitze«, 146-147).

1661 war Gerasimus, der letzte bekannte Metropolitan der Patriarchalresidenz vor dem nachfolgenden Meletius, gestorben (Walbiner, »Metropolitensitze«, 147).

Meletius (Malātiyūs)

»Nach einer Weile wurde Meletius ibn Ṭalḥa aus dem Dorf Ḥašbaīyā zum Metropolitan der Patriarchalresidenz geweiht in der [Amts-]Zeit des Patriarchen Kyrillus al-Ḥalabī.« (Zaʿīm, »Randglossen«^[*b], 69)

Allerdings weist die Aufzählung der Metropoliten im antiochenischen Patriarchat zur Zeit der Patriarchenweihe des Kyrillus Zaʿīm Meletius schon zu diesem Zeitpunkt als Metropolitan der Patriarchalresidenz aus (Zaʿīm, »Liste«^[*a], fol. 127a). Möglicherweise war Meletius sehr bald nach dem Amtsantritt des Kyrillus von diesem geweiht worden und fand daher Eingang in die erwähnte Liste.

Im Stiftungsvermerk einer Handschrift, die Meletius 1681 dem Kloster von Ṣaidnāyā vermachte, bezeichnete sich Meletius als »Metropolit von Ḥašbaīyā und was dazu gehört« (Hs. Ṣaidnāyā, Dair Saiyidat Ṣaidnāyā, 5; s. *Waṣf*, 16), was den Eindruck erweckt, als habe es sich bei Ḥašbaīyā, einem Ort im Südlibanon, um einen real existierenden Metropolitensitz gehandelt. Kyrillus Zaʿīm sagt jedoch eindeutig, daß Meletius zum Metropolitan der Patriarchalresidenz geweiht wurde. Es ist allerdings möglich, daß ihm die Einkünfte aus seiner Heimatregion zum Lebensunterhalt ausgesetzt wurden.

Gerasimus (Ġirāsīmūs)

Am 26. Dezember 1721 weihte Patriarch Athanasius Gerasimus Sammān nur unter der Bedingung zum Metropolit von Aleppo, daß dieser im Anschluß als Vikar des Patriarchen in Damaskus residiere. Gerasimus stimmte zwar zu, weigerte sich aber dann nach vollzogener Weihe, wie versprochen nach Damaskus zu gehen und trat sein Amt also nicht an (s. oben unter »Aleppo\Gerasimus«).

Leontius (Lāwundiyyūs)

So war Athanasius, als er sich 1722 zu einer Synode nach Konstantinopel begab, gezwungen, einen anderen Metropolit als seinen Stellvertreter ins Patriarchat nach Damaskus zu beordern, und seine Wahl fiel auf Leontius von Hama (s. oben unter »Hama\Leontius«).

Literatur- und Quellenverzeichnis*

- As'ad, *Tāriḥ*: Munir al-Ḥūrī 'Isā As'ad, *Tāriḥ Ḥims*, Bd. 2: Min zuḥūr al-Islām ḥattā yauminā hādā (sanat 622-1977 m), Homs 1984.
- 'Aṭīya, *Fahāris*: 'Azīz Sūriyāl 'Aṭīya, *Al-fahāris at-tablīliya li-maḥtūṭāt Ṭūr Sinā al-'arabiya*, Bd. 1, Alexandria 1970.
- Bābādūbūlus, *Tāriḥ*: Ḥrīsūstomus Bābādūbūlus (Chrysostomos A. Papadopoulos), *Tāriḥ kanisat Antākiya*, Beirut 1984.
- Bāšā, »Maṭārinat Ba'labakk«: Quṣṭanṭīn al-Bāšā, »Maṭārinat Ba'labakk«, in: *al-Mašriq* 12 (1909), 408-419.
- Bāšā, *Tāriḥ* 1: Quṣṭanṭīn al-Bāšā, *Tāriḥ ta'ifat ar-Rūm al-malikiya wa-r-rahbāniya al-muḥallisiya*, Bd. 1: Sīrat aṭ-ṭaiyib aḍ-ḍikr al-muṭrān Afṭīmiyūs aṣ-Ṣaifī, Sidon 1938.
- Bāšā, *Tāriḥ* 2: Quṣṭanṭīn al-Bāšā, *Tāriḥ ta'ifat ar-Rūm al-malikiya wa-r-rahbāniya al-muḥallisiya*, Bd. 2: Fī 'ahd al-baṭriyark al-Antākī Kīrillus Ṭānās, Sidon 1939.
- Batlūnī, Šakir al- s. *Muḥtaṣar*.
- Braik, *Tāriḥ*: Miḥā'il Braik, [*Tāriḥ baṭārikat Antākiya*,] (unbetitelte) Hs. Damaskus, griechisch-orthodoxes Patriarchat, 440.
- Braik, *Tāriḥ aš-Šām*: Quṣṭanṭīn al-Bāšā (Hrsg.), *Tāriḥ aš-Šām (1720-1782) li-l-ḥūrī Miḥā'il Braik ad-Dimašqī*, Harissa 1930.
- Chaccour, *Catalogue*: Adrien Chaccour, *Catalogue des manuscrits arabes de Dayr al-Šīr (Liban) des moines basilien alépins*, maschinenschriftliches Manuskript, Libanon 1976.
- Charon, *Histoire*: Cyrille Charon, *Histoire des Patriarcats Melkites*, Bd. III/1: Les institutions, Rom 1909.
- Dabbās, *Synopsis*: Athanasius Dabbās, *Synopsis peri ton hagiotaton patriarchon Antiocheias*, hrsg. v. Cyrill Korolevskij und Vasile Radu, in: *Biserica Ortodoxa Romana* 48 (1930), 851-864, 961-972, 1039-1050, 1136-1150; 49 (1931), 15-32, 140-160.

* Verwendete Abkürzungen: *DHGE*: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1912ff.; *SOCG*: *Scrittura Originale riferite nelle Congregazioni Generali*.

- De la Roque, *Voyage*: Jean de la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, hrsg. von Jean Raymond, Beirut 1981.
- Fahr, *Brief*: [Brief des Eliās (Ilyās) Fahr aus Tripolis an Kardinal Sacripanti vom 15. 08. 1713,] in: Propaganda Fide, Archivio Storico, SOCG 592, fol. 50b.
- Farah, »Abrašīyat Ḥaurān«: Ignāṭiyūs Farah, »Abrašīyat Ḥaurān, ṭālīṭan: Ḥaurān al-masīḥī«, in: *al-Masarra* 34 (1948), 147-156.
- Fedalto, *Hierarchia*: Giorgio Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium*, Bd. 2: Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus, Padua 1988.
- Fiey, *Oriens Christianus Novus*: Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut 1993.
- Ġabbūr/al-Ḥūrī, *Waṭa'iq*: Makāriyūs Ġabbūr, Ziyād Tūfiq al-Ḥūrī, *Waṭa'iq hāmma fī ḥidmat kanisatīnā al-anṭākīya. Man šana' al-infišāl sanat 1724?*, [Beirut] 2000.
- Graf, *Geschichte* 3: Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 3, Vatikanstadt 1949.
- Ġubair, *Brief*: [Brief des Mönchspriesters Neophytus (Nāwufiṭus), Sohn des 'Abdallāh Ġubair aus Aleppo, Vertreter (wakīl) des verstorbenen Metropoliten Silvester (Silfistrus) von Beirut an die Kardinäle der Propaganda Fide vom 12. 08. 1716,] in: Propaganda Fide, Archivio Storico, SOCG 608, fol. 349a.
- Haddad, »Melkite Passage«: Robert M. Haddad, »On Melkite Passage to Unia: The Case of Patriarch Cyril al-Za'īm (1672-1720)«, in: Benjamin Braude, Bernard Lewis (Hrsg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Bd. 2: The Arabic-speaking Lands, New York/London 1982, 67-90.
- Ḥāḡḡ, *Rahbāniya*: Aṭanāsiyūs Ḥāḡḡ, *Ar-rahbāniya al-bāsiliya al-šuwairiya (al-ḥalabiya – al-baladiya) fī tariḥ al-kanisa wa-l-bilād*, 2 Bde., Jounieh 1974/78.
- Heyberger, *Chrétiens*: Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Rom 1994.
- Idlibī, *Asāqifa*: Nāwufiṭus Idlibī, *Asāqifat ar-Rūm al-malikiyīn bi-Halab fī l-aṣr al-hadiṭ*, Aleppo 1983.
- Ignatius, *Brief 1*: [Brief des Metropoliten Ignatius (Ignāṭiyūs) von Tyrus und Sidon an die Propaganda Fide vom 05. 08. 1724,] Propaganda Fide, Archivio Storico, SOCG 647, fol. 45a.
- Ignatius, *Brief 2*: [Brief des Metropoliten Ignatius (Ignāṭiyūs) von Tyrus und Sidon an die Propaganda Fide vom 20. 09. 1724,] Propaganda Fide, Archivio Storico, SOCG 647, fol. 48a.
- Ignatius, *Glaubensbekenntnis*: [Katholisches Glaubensbekenntnis von Ignatius (Ignāṭiyūs), Metropolit von Tyrus und Sidon, vom 27. 08. 1724,] Propaganda Fide, Archivio Storico, SOCG 647, foll. 43a-44b.
- ʿIsā, »Ta'riḥ Ma'lūlā«: Bāstilyūs ʿIsā, »Fī ta'riḥ Ma'lūlā al-qadīm«, in: *al-Masarra* 3 (1912/13), 544-549, 691-694.
- Istīfān, *Tariḥ*: Nayīf Ibrāhīm Istīfān, *Tariḥ abrašiyat 'Akkār al-urṭūduksiya*, Beirut 1994.
- Janin, »Arca«: R. Janin, »2. Arca ou Arce«, in: *DHGE*, Bd. 3, Paris 1924, coll. 1482-1483.
- Janin, »Ēmese«: R. Janin »1. Ēmese«, in: *DHGE*, Bd. 15, Paris 1963, coll. 397-400.
- Janin, »Ēpiphanie«: R. Janin, »2. Ēpiphanie«, in: *DHGE*, Bd. 15, Paris 1963, coll. 634-635.
- Karalevskij, *Index*: Cyrille Karalevskij, *Index des documents concernant l'histoire des Patriarcats melkites renfermés dans l'Archive de la sacrée Congrégation de la Propagande*, maschinenschriftliches Manuskript, [Rom] o. J.
- Karalevsky, »Alep«: C. Karalevsky, »Alep«, in: *DHGE*, Bd. 2, Paris 1914, coll. 101-116 (hier: 103-105; 113-114).

- Karalevsky, »Amid«: C. Karalevsky u. a., »Amid ou Amida«, in: *DHGE*, Bd. 2, Paris 1914, coll. 1237-1249 (hier: 1247-1249).
- Kaufhold, »Rezension«: Hubert Kaufhold, Rezension zu Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (Beirut 1993), in: *Oriens Christianus* 79 (1995), 247-263.
- Korolevskij, »Baalbek«: C. Korolevskij, »Baalbek«, in: *DHGE*, Bd. 6, Paris 1932, coll. 4-8.
- Korolevskij, »Beyrouth«: C. Korolevskij, »Beyrouth«, in: *DHGE*, Bd. 8, Paris 1935, coll. 1300-1340 (hier: 1308-1310, 1335).
- Korolevsky, »Bostra«: C. Korolevsky, »Bostra«, in: *DHGE*, Bd. 9, Paris 1937, coll. 1399-1405.
- Lampart, *Martyrer*: Albert Lampart, *Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I. (1681-1696), Patriarch der Chaldäer*, Einsiedeln 1966.
- Maḥtūtāt al-adyira 1: Al-maḥtūtāt al-ʿarabiya fi l-adyira al-urṭūduksiya al-anṭākiya fi Lubnān*, Bd. 1, Beirut 1991.
- Maḥtūtāt al-adyira 2: Al-maḥtūtāt al-ʿarabiya fi l-adyira al-urṭūduksiya al-anṭākiya fi Lubnān*, Bd. 2 (Dair Saiyidat al-Balamand), Beirut 1994.
- Maḥtūtāt baṭriyarkīyat Anṭākiya: Al-maḥtūtāt al-ʿarabiya fi maktabat baṭriyarkīyat Anṭākiya wa-sāʿir al-mašriq li-r-Rūm al-urṭūduks*, Beirut 1988.
- Maḥtūtāt Humṣ wa-Hamāh wa-l-Lādiqiya: Al-maḥtūtāt al-ʿarabiya fi abrašiyāt Humṣ wa-Hamāh wa-l-Lādiqiya li-r-Rūm al-urṭūduks*, Beirut 1994.
- Maʿlūf, »Usqufiyat Ḥaurān«: ʿĪsā Iskandar al-Maʿlūf, »Usqufiyat Ḥaurān al-urṭūduksiya«, in: *an-Niʿma* 3 (1912), 721-735.
- Masters, *Christians*: Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001.
- Moses, Brief: [Brief des Pfarrers Moses (Mūsā), Ökonomos in der Stadt Latakia, an Papst Klemens XI. vom 15. 08. 1713], in: Propaganda Fide, Archivio Storico, SOCG 592, foll. 86a-86b.
- Muḥtaṣar Muḥtaṣar tāriḥ ṭāʾifat ar-Rūm al-malikiyīn al-kāṭūlikiyīn*, Beirut 1884.
- Naddāf, »Šafahāt«: Ḥannā Naddāf, »Šafahāt min tāriḥ abrašiyat Baʿlabakk katabahā al-muṭṭarān Bāsilīyūs Našir (1839-1885)«, in: *al-Aʿmida* 4 (1998), 22-27.
- Nasrallah, *Chronologie*: Joseph Nasrallah, *Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634*, Jerusalem 1959 (= Extrait de *Proche-Orient Chrétien* 1956-1957).
- Nasrallah, *Histoire IV/1*: Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècle*, Bd. IV/1, Louvain 1979.
- Nasrallah, *Histoire IV/2*: Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècle*, Bd. IV/2, Louvain 1989.
- Pančenko, »Pravoslavnye araby«: K. A. Pančenko, »Pravoslavnye araby – osvedomiteli rossijskogo posol'skogo prikaza v XVII v.«, in: *Arabskije strany zapadnoj Azii i severnoj Afriki (istorija, ekonomika i politika)*, Moskau 2000, 307-317.
- Pitcher, *Geography*: D. E. Pitcher, *An historical geography of the Ottoman empire from earliest times to the end of the sixteenth century*, Leiden 1972.
- Propaganda Fide, *Acta*: Propaganda Fide, Archivio Storico, *Acta Sacrae Congregationis 1715*, Nr. 1 (16. 09. 1715), foll. 499a-500b [bezugnehmend auf ein Schreiben des Macario Musachia an die Propaganda Fide vom 03. 08. 1715].
- Qaṭṭān, *Lamaḥāt*: Bāsilīyūs Qaṭṭān, *Lamaḥāt min ḥayāt Niyūfūtūs Našrī usquf Šaidnāyā*, Beirut 2001.
- Qubʿain, *Haqāʿiq*: Salīm Qubʿain, *Al-ḥaqāʿiq al-wadiya fi tāriḥ al-kanīsa al-anṭākiya al-urṭūduksiya*, Kairo 1903.

- Rabbath, *Documents* : Antoine Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient (XVI-XIX siècle)*, Bd. 1, Paris/Leipzig/London 1905.
- Rustum, *Kanisa*: Asad Rustum, *Kanīsat madīnat Allāh Antākiya al-‘uṣmā*, Bd. 3: 1453-1928, Beirut 1988 (= Reprint der undatierten Erstausgabe).
- Salibi, *House*: Kamal Salibi, *A House of Many Mansions, The History of Lebanon Reconsidered*, Berkeley/Los Angeles/London 1988.
- Šārūn, »Asāqifat ‘Akkā« : Kīrillus Šārūn, »Al-usqufiyāt al-manūṭa bi-kursī Šūr, Ġadwal Asāqifat ‘Akkā«, in: *al-Mašriq* 10 (1907), 247-253.
- Šārūn, »Qārā« : Kīrillus Šārūn, »Silsilat asāqifat al-malikīyīn, 7: Qārā«, in: *al-Mašriq* 13 (1910), 328-331.
- Šārūn, »Asāqifat Šaidā’« : Kīrillus Šārūn, »Al-usqufiyāt al-manūṭa bi-kursī Šūr, 2: Ġadwal asāqifat Šaidā’«, in: *al-Mašriq* 10 (1907), 346-355.
- Šārūn, »Asāqifat Ṭarābulus« : Kīrillus Šārūn, »Al-usqufiyāt al-manūṭa bi-kursī Šūr, 5: Ġadwal asāqifat Ṭarābulus«, in: *al-Mašriq* 10 (1907), 403-407.
- Šārūn, »Asāqifat Yabrūd« : Kīrillus Šārūn, »Silsilat asāqifat al-malikīyīn, 8: Asāqifat Yabrūd«, in: *al-Mašriq* 13 (1910), 331-333.
- Šārūn »Maṭārinat Ḥalab« : Kīrillus Šārūn, »Silsilat maṭārinat kursī Ḥalab«, in: *al-Mašriq* 11 (1908), 536-545.
- Šārūn, »Maṭārinat Šūr« : Kīrillus Šārūn, »Silsilat maṭārinat kursī Šūr«, in: *al-Mašriq* 9 (1906), 306-315, 410-416, 620-625.
- Šārūn, »Usqufiyat Ma’lūlā« : Kīrillus Šārūn, »Silsilat asāqifat al-malikīyīn, 13: Usqufiyat Ma’lūlā«, in: *al-Mašriq* 13 (1910), 580.
- Šārūn, »Usqufiyat Tadmur« : Kīrillus Šārūn, »Silsilat asāqifat al-malikīyīn, 9: Usqufiyat Tadmur«, in: *al-Mašriq* 13 (1910), 333-334.
- Šārūn, »Usqufiyat az-Zabadānī« : Kīrillus Šārūn, »Silsilat asāqifat al-malikīyīn, 11: Usqufiyat az-Zabadānī«, in: *al-Mašriq* 13 (1910), 337-338.
- Šārūn/Šaiḥū, »Usqufiyat Bairūt« : Kīrillus Šārūn und Luwīs Šaiḥū, »Usqufiyat ar-Rūm al-kātūlik fī Bairūt«, in: *al-Mašriq* 8 (1905), 193-204.
- Stiernon, »Jabrouda« : D. Stiernon, »Jabrouda«, in: *DHGE*, fasc. 152-153, Paris o. J., coll. 522-539 (hier: 526-529, 539).
- Ṭānās, *Brief* : [Brief des Seraphim (Sirāfīm) Ṭānās an die Kardinäle der Propaganda Fide vom 1. 7. 1712,] in: Propaganda Fide, Archivio Storico, SOCG 584, fol. 27a.
- Ṭrād, *Tārīḥ*: ‘Abdallāh ibn Ṭrād al-Bairūtī, *Muḥtaṣar tāriḥ al-asāqifa alladīna raqqū ri’āsāt al-kahnūt al-ḡalīla fī madīnat Bairūt*, hrsg. v. Nā’ila Qā’idbayh, Beirut 2002.
- Vailhé, »Acre« : S. Vailhé, »Acre«, in: *DHGE*, Bd. 1, Paris 1912, coll. 369-375.
- Walbiner, »Beziehungen« : Carsten-Michael Walbiner, »Die Beziehungen zwischen dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia und der Kirche von Georgien vom 14. bis zum 18. Jahrhundert«, in: *Le Muséon* 114 (2001), 437-455.
- Walbiner, »Bishops« : Carsten-Michael Walbiner, »Bishops and metropolitans of the Antiochian Patriarchate in the 17th century: their relations to the Muslim authorities, their cultural activities and their ethnical background«, in: *ARAM Periodical* 9 & 10 (1997-1998), 577-587.
- Walbiner, »Metropolitenstze« : Carsten-Michael Walbiner, »Die Bischofs- und Metropolitenstze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenössischen Quellen«, in: *Oriens Christianus* 82 (1998), 99-152.
- Walbiner, »Second journey« : Carsten-Michael Walbiner, »The second journey of Macarius ibn

- az-Za'im to Russia (1666-1668)«, in: *Rūsīyā wa-urtūduks aš-šarq*, Balamand/Libanon 1998, 99-114.
- Walbinder, »Split«: Carsten-Michael Walbinder, »The split of the Greek Orthodox patriarchate of Antioch (1724) and the emergence of a new identity in Bilād al-Shām as reflected by some Melkite historians of the 18th and early 20th centuries«, in: *Chronos* 7 (2003), 9-36.
- Wasf: *Wasf li-l-kutub wa-l-maḥtūtāt* [fi Dair Saiyidat Ṣaidnāyā al-baṭriyarkī], Damaskus 1986.
- Zaiyāt, *Ḥabāyā*: Ḥabīb az-Zaiyāt, *Ḥabāyā az-zawāyā min tāriḥ Saidnāyā*, Harissa 1932.
- Zaiyāt, *Ḥazā'in*: Ḥabīb az-Zaiyāt, *Ḥazā'in al-kutub fi Dimašq wa-ḍawāḥihā*, Damaskus 1982 (= Reprint der Ausgabe Kairo 1902).
- Za'im, »Kurze Mitteilung«: Makarius Za'im, [Kurze Mitteilung über die Diözese Akkon,] in: Hs. London, British Museum, 28, fol. 140a.
- Za'im, »Liste«: Kyrillus Za'im, [Liste der auf seiner Weihe zum Patriarchen (2. Juli 1672) anwesenden Kleriker,] in: Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1227, foll. 127a-127b.
- Za'im, »Randglossen«: Kyrillus Za'im, Randglossen zu Makarius Za'im, »Šarḥ muḥtašar min ḡihat ba'ḍ baṭārikat Anṭākiya al-aḥīrīn«, in: Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1227, 61-80 (Randglossen auf den Seiten 66 bis 77).
- Zayat/Edelby, »Les sièges«: Habib Zayat und Néophyte Edelby, *Les sièges épiscopaux du Patriarcat Melkite d'Antioche en 1658 d'après un document inédit du Patriarche Macaire III Ibn Za'im*, in: *Proche-Orient Chrétien* 3 (1953), 341-350.

Liste der Metropoliten und Bischöfe des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665-1724

Die Verwendung der spitzen und geschweiften Klammern bei der Nennung von Amtsinhabern wurde schon erläutert: In spitzen Klammern <...> stehen Metropoliten, die nicht zweifelsfrei nachzuweisen sind, in geschweifte Klammern {...} wurde ein Name gesetzt, wenn nicht sicher ist, ob dies auch der Metropolitename der betreffenden Person war. Das Paragraphenzeichen (§) bezieht sich das Jahr bzw. den Zeitraum (drei Punkte zwischen zwei Jahreszahlen) der Weihe eines Amtsinhabers. Eine mit einem Bindestrich eingeleitete Jahresangabe bedeutet das sicher nachgewiesene Ende einer Amtszeit (in der Regel durch das Ableben des Amtsinhabers bedingt). Zwischen jeweils drei Punkte gesetzte Jahresangaben beziehen sich auf einen sonstigen Nachweis des betreffenden Metropoliten in den Quellen. Folgen solcherart zwei Jahreszahlen aufeinander, verweisen diese auf die jeweils älteste und jüngste Nennung in den Quellen.

Akiska

Parthenius (§ 1682...1683)

‘Akkār

Nikolaus (...1663...)

Joachim (§ 1670...1672)

Jeremias (§ 1672...1686)

Gerasimus (§ 1686...1694)

<Salomon> (...frühe 1690er...)

Ignatius (...1724...)

Aleppo

Meletius (§ 1670, -1682, [12 Jahre im Amt])

Nektarius (§ 1682...1685, [5 Monate im Amt])

Gennadius (§ 1689)

Athanasius (§ 1694, -1720)

Gerasimus (§ 1721, ..1724...)

Baalbek

Antonius (§ 1651, ...1673...)

Gregorius (...ca. 1693..., [8 Jahre im Amt])

Parthenius (-1723)

Bānyās

Basilius (§ 1724)

Beirut

Philippus (§ 1650, ...1676...)

Makarius (...1679/80...)

Silvester (§ ca. 1686,...1713...)

<Salomon> (...frühe 1690er...)

Neophytus (§ vor Nov. 1714, ...1724...)

Diarbekr

N. N. (...1672...1713...)

Parthenius (...1717...1720...)

Erzerum

Leontius (§ 1664, ...1672...)

Gregorius (§ spätestens 1690,
[2 Monate im Amt])

Eugenius (§ ca. 1690, [18 Jahre im Amt])

Avvakum (§ ca. 1708, [4 Jahre im Amt])

Isaiah (§ 1712)

Al-Furzul

Euthymius (§ 1724)

Hama

Neophytus (§ 1661, ...1672...)

Simeon (§ 1673...1682/84)

Timotheus (...1697...1720...)

Leontius (§ 1721...1722)

Haurān

Gregorius (§ 1641/42, ...1675...,

[Amtsverlust vor 1685])

Parthenius (...1686...)

Homs

<Anthimus> (...1670...)

Joachim (§ 1670...1671, ...1674...)

<Anthimus> (...1680...)

<Philotheus>

Christododulus (...1704...1711...,

[gestorben vor 1719])

{Fadlallah / Faddūl} (...1721..., -1723)

Ignatius (§ 1724)

Latakia

Neophytus (§ 1639/40, ...1672...)

Ignatius

Neophytus (§ 1682...1684,

-1686...1688, [4 Jahre im Amt])

Ignatius (...ca. 1693..., -1713)

Nikephorus (§ vor Nov. 1714)

Ma'lūlā

Germanus* (...1671...[1682...])

N. N. (...1713...)

N. N. (...zwischen 1720...1724...)

Payas

Methodius (§ 1670...1672)

Neophytus (§ 1686...1694, ...1713...)

Makarius (§ 1714)

Leontius (§ 1719, ...1724...)

Ṣaidnāyā

Leontius (§ 1670...1672, ...1686...)

* Identisch mit Germanus von Yabrūd.

Joasaph (-1714)

Gerasimus (§ 1714, -1722)

Neophytus (§ 1722, ...1724...)

Tripolis

Joachim (§ 1673...1682/84,

...frühe 1690er...)

<Joasaph> (...1686...)

Meletius (§ 1652, ...1672...)

{Michael} (§ 1686...1694)

Makarius (...ca. 1693...1713...)

Gerasimus (...1717...)

Tyrus & Sidon

<Nektarius> (...1670/71...)

Jeremias (§ 1663, ...1674...)

<Agapius> (...1680...)

Euthymius (§ 1682...1683, -1723)

Ignatius (§ 1724)

Yabrūd

Germanus^{§-§} (...1671...1682...)

Az-Zabadānī

Romanus (§ 1670...1672, ...1673...)

Metropoliten der Patriarchalresidenz

Meletius (§ ca. 1672, ...1681...)

Gerasimus^{***} (...1721...)

Leontius^{****} (...1722/1723...)

** Identisch mit Germanus von Ma'ūlā.

*** Identisch mit Gerasimus von Aleppo.

**** Identisch mit Leontius von Hama.

The Antimension (1620) of Theophanes, Patriarch of Jerusalem*

In 1978 during archaeological excavations in the Near Caves of the Kyiv Lavra there was found an antimension¹ consecrated in 1620 by Theophanes, Patriarch of Jerusalem (1608-1644). This is one of the earliest antimensia from Ukraine, which has survived in good condition; after restoration it has been shown recently in various exhibitions². It is made of silk, with images of the Man of Sorrows in the centre and the Evangelists in the corners, painted in

* I wish to express my thanks to Professor I. Shevchenko of Harvard University, Professor R. Cleminson of Portsmouth University, and Dr W. Deluga of the University of Cardinal Stefan Wyszyński in Warsaw. I would also like to thank my husband, Nicholas Smith of Cambridge University Library, without whose constant help this article could not have been written.

1 An antimension is a rectangular piece of cloth, with relics sewn in, which is spread on the altar during the Eucharist. During consecration of the bread and wine, the paten and chalice were placed on it. At other times it is kept folded in a special cover. The name is believed to derive from the Greek »anti«, »instead of«, and Latin »mensa«, »table« or in this case »altar«. Early Christians used the antimension as a portable altar in periods of persecution. Even now the antimension can be used instead of an altar for special services in an army camp, on board a ship, and so on.

Patriarchs, metropolitans and bishops had the right to consecrate antimensia, which have an inscription giving details of who consecrated them, when, and for which church. Sometimes no particular church is named, the antimension is valid »in any place in the kingdom of the Lord«. They can also include the names of the ruler, the donor and the artist.

Antimensia are usually made from linen, silk or satin; but rarely wood was used. For example, the Kykko monastery in Cyprus has a wooden antimension of 1653, which includes a Byzantine ivory relief of St Paul from the 7th century, together with the relics of 24 saints, set into it. See Abbot Chrysostomos, *The holy, royal monastery of Kykko, Cyprus* 1969, pp. 43 & 65.

The text and images on antimensia were drawn in ink, painted in tempera, printed by woodblocks or engraved plates, or (more rarely) embroidered. Typical images consisted of the Cross, the Lamb, the Man of Sorrows, or (most commonly) the Entombment.

The primary sources for the history of antimensia are K. Nikol'skii, *Ob antiminsakh pravoslavnoi russkoi tserkvi*, SPB 1872, I. Goshev, *Antiminsüt; liturgicheskoe i tsrkovno-arkheologicheskoe issledvane*, Sofia 1925, and J. M. Izzo, *The antimension in the liturgical and canonical tradition of the Byzantine and Latin churches*, Rome 1975.

2 National Historico-Cultural Reserve of the Kyiv Pecherska Lavra, inv. KPL-T-5224, silk, tempera, 35 x 49.5 cm. The central part is heavily worn, with loss of much of the pigment. Constant folding has resulted in horizontal and vertical lines of broken threads. Further damage has occurred above the relics sewn into the back. The antimension was restored by Inna Chornokaps'ka. For the exhibitions in which it was shown, see *Tserkovni starozhytnosti XVI-XVII stolit'*, Kyiv 1999, p. 33.

tempera by an unknown artist. It also has inscriptions in Greek and Slavonic, from which we learn that it was consecrated on May 25, 1620, during the Patriarch's stay in Kyiv. To understand the importance of this unique object, it has to be examined first as a document of church history, connected with the Patriarch Theophanes, whose visit to Muscovy and Ruthenia in 1617-1621 had long-lasting effects on the history of their churches; and secondly as an artistic object, created with great skill, which occupies an important place among other antimensia created at this time.

Patriarch Theophanes and his Journey in 1617-1621

From the middle of the 16th century it became normal practice for the patriarchs of the Eastern church or their envoys to visit Moscow in order to obtain financial support³. Theophanes was born in about 1570 in Demetsana in the Peloponnese, and was christened Karakallos⁴. He first visited Moscow in 1603 as an archimandrite and head of the delegation sent by his uncle, Sophronios IV, Patriarch of Jerusalem, to Boris Godunov, and received generous gifts. His second visit, now as Patriarch of Jerusalem himself, was at the invitation of the Russian ambassador in Istanbul⁵. His visit was supported by Timotheos, Patriarch of Constantinople, Athanasios, Patriarch of Antioch, and Cyril Lucaris, Patriarch of Alexandria, in the hope that he might be able to alleviate the problems of the orthodox population of Eastern Europe⁶. Theophanes bore a charter issued by the Patriarch Timotheos in Istanbul which appointed him as a plenipotentiary, and he was escorted by the exarch, archimandrite Arsenios⁷. He left Istanbul for Moldavia in March 1617, expecting to find there an escort sent by the Russians; this did not appear, and he took the risk of travelling through the steppes of Crimea, where he was imprisoned by the Tatars for nearly one and a half years. He was delayed again for half a year in the town of Tula because of the siege of Moscow by the army of the Polish Prince Wladyslaw, supported by the Cossack host under Petro Konashevych

3 N. Kapterev, *Snosheniia ierusalimskikh patriarkhov s russkim pravitel'stvom s poloviny XVI do kontsa XVIII stoletii* in *Pravoslavnyi palestinskii sbornik*, SPB 1895, XV i.

4 G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste in Orientalia Christiana*, Roma 1933, XXX,1; *Θρησκευτική και ήθική εγκυκλοπαιδεία*, Athens 1965, VI, col. 370-373.

5 W. Medlin & C. Patrinelis, *Renaissance influences and religious reforms in Russia*, Geneve 1971, p. 38.

6 From Theophanes' account in his charter to the Kyiv Brotherhood of 26 May, 1620, see *Pamiatniki, izdannye vremennoi komissiei dlia razbora drevnikh aktov*, Kyiv 1846, II, pp. 68-69.

7 For a Polish version of this charter, see M. Koialovich, *Litovskaia tserkovnaia uniiia*, SPB 1861, p. 317-318.

Sahaidachnyi, and finally arrived in the Russian capital in February 1619⁸. The file of documents (delo) concerning his visit, formerly in the main Moscow archive of the Foreign Ministry, has not survived⁹. In the great fire of Moscow of May 3, 1626 a mass of official documents were destroyed, including some relating to Theophanes¹⁰, and for his activities there scholars have to reconstruct fragments of documents and notes by other people. The most important event during his stay was the consecration of the new Patriarch of Moscow. Because of the long military conflict with Poland and Sweden, the Patriarchate of Moscow had remained empty for more than seven years, and it was very important for the image of Russia that this position should be filled. The favourite candidate was Metropolitan Filaret Nikitich, father of Mikhail Fedorovich, crowned on 11 July 1613 as the first Russian Tsar of the Romanov dynasty. Filaret had only recently returned from Polish captivity, and was regarded as a martyr who had suffered for his orthodox beliefs. On June 24, 1619 in the Uspensky Sobor of the Moscow Kremlin, Patriarch Theophanes, assisted by Russian church dignitaries, consecrated Filaret as Patriarch of Moscow, an occasion of great celebrations and much pomp¹¹. Filaret in later years retained a great regard for Theophanes, who became for some time the best-known and most respected representative of the Greek Orthodox church for the Russians¹².

It is also known that during his stay in Russia, Theophanes noticed some discrepancies in liturgical practice compared with that of the Greek church, and using his authority as Patriarch tried tactfully to correct them. He also intervened on behalf of Russian clergymen who had emended Russian books on the basis of Greek texts, and had been punished for this. According to the words of contemporaries, his advice was »do not abandon uniformity of thought, and adhere to the old laws of Greek orthodoxy and the ancient decrees of the four Patriarchates«¹³.

8 X. A. Παπαδοπούλου, Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ρωσίας, Jerusalem 1907, pp. 43-44.

9 Makarii, *Istoriia russkoi tserkvi*, SPB 1882, XI ii, p. 7

10 For example, the original charter given by Theophanes to Filaret Nikitich in 1619 has not survived; the earliest source is a copy of 1629, see B. Fonkich, *Grecheskie gramoty rossiiskikh khranilishch*. 5. Gramota ierusalimskogo patriarkha Feofana ob utverzhdenii moskovskim patriarkhom Filareta Nikiticha in Cyrillomethodianum, Thessalonica 1989-90, XIII-XIV, pp. 46-47. For a full list of 32 original Greek charters of Theophanes in the Central State Archive of Ancient Acts (Moscow), see B. Fonkich, *Ierusalimskii patriarkh Feofan i Rossiia in Ierusalim v russkoi kul'ture*, Moscow 1994, pp. 212-218.

11 Makarii (note 9), X, pp. 166-168; XI ii, pp. 2-6.

12 B. Floria, *K istorii ustanovleniia politicheskikh svyazei mezhdru russkim pravitel'stvom i vysshim grecheskim dukhovenstvom in Sviasi Rossii s narodami balkanskogo poluostrova*, Moscow 1990, pp. 10-11.

13 Kapterev (note 3), pp. 33-43.

After receiving many presents, Theophanes set out on his return journey in February 1620. His way lay through the territory of present-day Ukraine, which was then part of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The biggest problem facing the orthodox community in the Commonwealth at this time was the absence of their own hierarchy, since Mykhail Rohoza, Metropolitan of Kyiv and most of the bishops had accepted union with Rome at the Synod of Brest in 1596. Both clergy and laymen complained strongly that the king had prevented them from electing their Metropolitan as they had done for 600 years¹⁴. Numerous attempts by orthodox delegates at the Sejm to resolve the problem by legal means had failed, and the Ukrainian elite, supported by the Cossack army, decided to use the visit of Theophanes to restore the Metropolitanate, even without the official approval of King Sigismund III Vasa and the Sejm¹⁵. Travelling through Ukrainian territory, Theophanes stopped at the Trinity monastery in Hustynia near Pryluky. This is why his visit was recorded in the Hustynia Chronicle, a valuable source for Ukrainian history at this period: »the holy Theophanes, Patriarch of Jerusalem ... rested at this holy monastery of Hustynia ... and from here went to ... the holy city of Kyiv, and a multitude of Cossack warriors and Hetman Sahaidachnyi – who was a very martial man, inspiring fear in all his enemies – escorted him. They delivered the most holy father Patriarch to the Brotherhood, within the city of Kyiv, and surrounded him with guards. As bees guard their queen, so they guarded the most holy father and pastor of human sheep against the hostile wolves«¹⁶.

Theophanes arrived in Kyiv on March 22, 1620, and remained there under the protection of the Cossacks until January 7, 1621. During his stay, he communicated with the orthodox dioceses, and issued several charters to brotherhoods in Kyiv, Vilnius, Minsk, Luts'k, L'viv and elsewhere, granting or confirming their independent status¹⁷. From the charter issued to the Kyiv Brotherhood on May 26, 1620, it is known that he was staying at the Epiphany Monastery of the Kyiv Brotherhood in Podil, and visited many monasteries in the city and the surrounding area; »the Monastery of the Caves ..., St Nicholas ..., St Michael of the Golden Domes (Zolotoverkhyi), the Holy Trinity Monastery (Kyrylivskiy), the Monastery of the Transfiguration in Mezhyhir'ia ..., the Monastery of the Dormition in Trakhtemyriv, and various parochial churches in the city, starting with the Metropolitan Cathedral« and

14 Ia. Isaevych, *Preemniki pervopechatnika*, Moscow 1980, p. 49.

15 M. Hrushevskiy, *History of Ukraine-Rus'*, Edmonton 1999, VII, pp. 335-337.

16 *Letopis' monastyrja Gustinskogo in Chteniia v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete*, Moscow 1848, VIII, pp.11-12.

17 *Akty, otnosiashchiesia k istorii Zapadnoi Rossii*, SPB 1851, IV, pp. 508-510; S. Golubev, *Kievskii mitropolit Petr Mogila i ego spodvizhniki*, Kyiv 1883, I, *Prilozhenie*, pp. 235-256.

also »the houses of many of the faithful, where ... [he] was made welcome with honour and generosity«¹⁸.

On the 25th of May Theophanes consecrated his antimension, which we will study in detail later. Here it is enough to say that it is very likely that this took place in the Epiphany church of the Brotherhood monastery, the same church in which, a few months later, he was to consecrate the new orthodox hierarchy.

At the same time preparations for the restoration of the Kyiv Metropolitanate were proceeding. Initially it seems that Theophanes was afraid to act, but he later received assurances for his safety from the Cossacks under Sahaidachnyi and agreed to proceed. A letter sent by Theophanes on August 13 to the orthodox communities in the Polish-Lithuanian Commonwealth subtly suggested that they should choose respectable men for the vacant bishoprics¹⁹. The general opinion is that matters were finally decided in the middle of August at the feast of the Dormition in the Kyiv Monastery of the Caves, but this is not absolutely certain.

Because war between Poland and Turkey was becoming more and more imminent, the long stay in Kyiv of the Patriarch, a Turkish subject, who could stir up the Cossacks against Poland, was causing concern in Warsaw, and he had to write a letter to the King in explanation. In his reply of August 1, 1620, Sigismund reassured him, saying that he paid no attention to rumours and had a deep regard for the Patriarch, inviting him to visit Warsaw. In another letter from Stanisław Zolkiewski, the royal Hetman, Commissar Szcześny Poczanowski was appointed to accompany the Patriarch and give him safe passage through Polish territory²⁰.

At this point it is necessary to explain the role of the Cossacks in relations between the Polish-Lithuanian Commonwealth and Turkey. As well as their normal raids on the Black Sea, in 1615 they attacked Istanbul. Despite negotiations with Turkey, the Poles made no real attempt to restrict the Cossacks, whose help they needed in their campaigns against Muscovy²¹. In July 1620 the Cossacks again burnt the suburbs of Istanbul: for the Turks this was the last straw, and at the end of the summer a huge Turkish army supported by the Tatars started to advance through Moldavia towards Poland. After some unsuccessful battles during September, the numerically inferior Polish army (without the Cossacks) suffered a heavy defeat on October 7 at Tutora, in which the Hetman Zolkiewski was killed and many nobles and common

18 *Pamiętniki* (note 6), pp. 62-66.

19 Golubev (note 17), pp. 256-261.

20 For the text of these letters see Koialovich (note 7), pp. 319-320.

21 S. Plokhy, *The Cossacks and religion in early modern Ukraine*, Oxford 2001, p. 34.

soldiers were captured²². With all of these troubles the Polish government had no opportunity to check on what was happening in Kyiv.

At midnight on October 6, in the Kyiv Brotherhood monastery church, surrounded by the Cossack army, Theophanes, assisted by the Bulgarian metropolitan Neofit and Avramios, Bishop of Stagoi, consecrated Isaia Kopynskyi, abbot of the Mezhyhirskyi monastery, as Bishop of Peremyshl. On October 9, under the same precautions, with the windows obscured and accompanied only by the voice of the Patriarch's own cantor Gavriil, Iov Boretskyi, abbot of St Michael (Zolotoverkhyi), was consecrated as Metropolitan of Kyiv, Halych and all Russia²³. During the autumn and winter of 1620/21 Theophanes consecrated five bishops as well as the Metropolitan both in Kyiv and on his return journey. As a result of this, the orthodox hierarchy was completely restored in the Polish-Lithuanian Commonwealth, even if the recognition of the new bishops by the King and the Sejm was still a long way away.

Theophanes was escorted with great ceremony to the town of Busha on the frontier between Polish lands and Moldavia by a huge retinue comprising 3000 Cossacks under Sahaidachnyi, all the newly-elected bishops, nobles, pilgrims and others.

In one of his last edicts, he informed the Orthodox population of the Commonwealth about the election of the Metropolitan and bishops, and about a council which had been held with them and many other dignitaries. In this council Theophanes gave a list of the incorrect customs in the Kyiv Metropolitanate and announced that they were forbidden²⁴. As in Russia, he tried to correct mistakes which had arisen in local liturgical practices.

News about Theophanes' activities in Ukraine and his consecration of a new hierarchy caused a furore in the Polish capital. From this time in official documents the Patriarch was known as a »Turkish spy« and a »pretender« who was acting illegally, but for the orthodox community he became one of the most highly honoured members of the church hierarchy. They expressed their faith by recognising and honouring the bishops who had been consecrated, and the Patriarch himself was venerated as a saint. This is confirmed, for example, by court records from 1624, in which the Vilnius Brotherhood of the Holy Spirit were accused of having a portrait of Theophanes painted like a saint on the outside wall of their building. They included his name in their prayers, and advised the congregation to place portraits of the patriarch in their homes. At the same time Eustrati Zialowski, a member of the Brotherhood took a portrait of Theophanes to the »German lands« and commissioned a

22 Hrushevskyi (note 15), pp. 342-345.

23 Παπαδοπούλου (note 8), p. 60.

24 Arkhiv Iugo-Zapadnoi Rossii, Kyiv 1872, V i, pp. 1-9.

print. Eustrati returned to Vilnius with a large edition of the portrait, which included the words »Apostolicae Sedis«, and sold them in the market as holy objects with enormous success²⁵. The court documents give no further information about this portrait, but it is very likely that it is the engraving made in 1622 by the Augsburg artist Lukas Kilian (1579-1637).

Kilian's portrait²⁶ shows the patriarch in an oval frame: above his head is a roundel showing the Descent of Christ into Hell, with the words in Slavonic 'ВОСКРЕСЕНИЕ ГОСПОДА НАШЕГО ИС ХА', implying that the orthodox hierarchy had been 'resurrected' by Theophanes. In the top corners are putti with the tiara, the Catholic symbol of ecclesiastical authority, and the crozier of the orthodox hierarchs. The most significant feature, however, is the lower Latin inscription: »Hic legitimus, legitimae Sedis Apostolicae, Diuique Iacobi Apostoli successor; et viuifici Sepulchri Domini et Saluatoris nostri Iesu Christi, vigilantissimus custos: Deo in Europam directus, Ecclesiam Orientalium Catholicam Anno 1620. visitauit, restaurauit, legitime ordinauit, et confirmauit etc.« (This is the legitimate successor of the legitimate Apostolic Seat, and of St James the Apostle; and the most vigilant guard of the life-giving Sepulchre of our Lord and Saviour Jesus Christ, sent by God into Europe, in the year 1620 he visited, restored, legally established and confirmed the Catholic Church of the East).

To summarize, it is clear that Theophanes and everything connected with him, his charters, letters, and in our case the antimensia consecrated by him were highly regarded and valued. We do not know whether it was the Patriarch or an assistant who decided on the design and the inscriptions of the antimensia, but it is certain that before the consecration he himself would have checked and approved them. Considering Theophanes' authority and his eagerness to correct faults which had crept into the liturgical practices of the Orthodox churches in Eastern Europe, it can be assumed that his antimensia were also intended to provide a correct pattern for future use.

Antimension before Theophanes

Even though the first mention of antimensia in Byzantine sources dates from the 8th to the 9th centuries²⁷, only a very few early examples survive. This is

25 Koialovich (note 7), pp. 353-359.

26 Rijksmuseum Amsterdam, inv. RP-P-1905-4982. See Hollstein's German engravings, etchings and woodcuts, Amsterdam 1976, XVII, p. 123, no. 441.

27 St Theophanes the Confessor (d. ca 817) in his *Chronographia* describes the coronation of the heir of Leo IV in which an antimension was used. For a detailed description of this event, and for other examples, see Nikol'skii (note 1), pp. 5-7, and Goshev (note 1), pp. 12-21.



1. Lucas Kilian, Patriarch Theophanes, 1622.
Reproduced by permission of the Rijksmuseum Amsterdam.

partly due to the fact that although they were inevitably exposed to pillages during use, church law forbade their being washed, and so the fabric tended to decay. The treatment of worn-out antimensia varied; in the churches of Russia they could be folded and placed under the altar-cloth (srachitsa), or beneath the altar²⁸, but in Serbia it was the rule to burn them, so hardly any Serbian examples have survived²⁹.

The oldest-known antimension, from St George's cathedral in Iur'ev-Pol'skoi, dates from 1148/9, consecrated by Nifont, Archbishop of Novgorod during the time of Prince Georgii Dolgorukii³⁰. It is made of linen, with a cross and inscription IC XC НИКА (Jesus Christ conquers), in the centre and an inscription around the edges, both drawn in red ink. This cross on antimensia derives from that on top of Byzantine altars³¹ and symbolizes the Crucifixion, and the inscription »Jesus Christ conquers« or »The King of Glory« refers to the triumph of the Resurrection.

From the 15th and 16th centuries several antimensia survive from Greek, Russian, and Macedonian churches³². They are generally very simple, made of linen, with a cross and an inscription which may be in the centre or around the borders. Those from the Balkans also had in the corners circles containing the symbols, names, or symbolic words denoting the Evangelists. A few examples have modest decorations, such as the printed linen antimension of 1588/9, consecrated by Anastasios, Archbishop of Sinai (1583-1592)³³. Here on either side of the central cross are placed stylised branches with flowers, and around the edges is a geometrical repetitive border.

A new iconographic type appears in an antimension of 1590 from the church of St Paraskeva from Skopje³⁴. In the centre the cross is replaced by the Man of Sorrows, an image deriving from Byzantine times and used in many different

28 Nikol'skii (note 1), pp. 88, 100-107.

29 S. Dušanić, *Antimens kao naučni objekat in Church calendar of the Serbian Orthodox Patriarchate*, Beograd 1947, p. 61.

30 State Hermitage, inv. ERP-907. See Nikol'skii (note 1), pp. 231-234, 293, plate A, and 1000-letie russkoi khudozhestvennoi kul'tury, Moscow 1988, p. 321., ill. 46. In a recent article, O. A. Prudnikov supports the dating of this antimension to 1149. See O. A. Prudnikov, *Eshche raz o drevneishem russkom antimine in Kul'tura i iskusstvo khristian-negrekov*, SPB 2001, pp. 56-57.

31 See the miniature in the Menologion of Basil II, Vatican Library Gr. 1613, leaf 61.

32 For descriptions and reproductions, see Nikol'skii (note 1), pp. 293-295, nos 2-4, plates B, V; Γ. Α. Σωτηρίου, *Κειμήλια τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου: πατριαρχικός ναὸς καὶ σκευοφυλάκιον*, Athens 1937, p. 58, plate 42; *Treasures of Mount Athos*, Thessaloniki 1997, pp. 490-491, no. 12.1.; and others.

33 Μ. Θεοχάρη, *Ἀντιμνήσια ἐκ τοῦ σκευοφυλακίου τῆς μονῆς τοῦ Σινᾶ in Πανηγυρικός τόμος ἐπὶ τῇ 1400ῇ ἀμφοτεριδί τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σινᾶ*, Athens 1971, pp. 141-143, no. 1, ill. 1.

34 Goshev (note 1), pp. 94-97, plate V.

types of ecclesiastical decoration. The inscription is also unusual, being in both Greek and Church Slavonic, arranged as a small frame surrounding the central image. Both image and inscription are drawn in black ink on linen.

Even though antimensia are mentioned in Ukrainian church archives of the 15th and 16th centuries, no examples are known to have survived³⁵. The earliest known is from 1603, consecrated by Mykhail Kopystens'kyi, bishop of Peremyshl (1591-1610) for the monastery of the Saviour near Staryi Sambir³⁶. The design is traditional, with a cross in the centre, flanked by the spear and the reed with sponge; underneath are the skull and cross-bones of Adam, and in the corners the names of the Evangelists. But it is made of a more expensive material, silk, and is embroidered. The long inscription states that it was donated by Bishop Kopystens'kyi and embroidered by the noble lady Kateryna Kopystens'ka, by her own hands. Because so few objects have survived, nothing is known of developments between this and the antimension of Theophanes.

The Inscriptions on Theophanes' Antimension & his Signature

The main source of information about this object comes from its long and complicated inscription. There are three groups of inscriptions. The first is in Greek, in a calligraphic script, running round the edges of the antimension, starting at the top left. As Theochari noted, such calligraphic inscriptions formed an additional decorative element in Greek antimensia³⁷. The second inscription, in Church Slavonic, is in five lines on both sides of the central image of the Man of Sorrows. Above this the third inscription contains the signature of Theophanes and the year in one line. Goshev, in his general study of antimensia, showed that Greek and Serbian antimensia normally had inscriptions running round the borders, while Russian, Ukrainian and Romanian examples had a solid block in several lines³⁸. In the antimension of Theophanes both styles are combined.

35 For Ukrainian antimensia see V. Ladyzhyns'kyi, *Ukrains'ki antymynsy XVII-XIX st.* in *Notatky z mystetstva*, Philadelphia 1976, XVI, pp. 15-32; O. Sydor-Oshurkevych, *Ukrains'ka antymynsna hraviura XVII-XVIII stolit'* in *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeni T. Shevchenka*, L'viv 1994, CCXXVII, pp. 171-182; O. Yurchyshyn, *Antymynsy hravera Illi in Rodovid*, Kyiv 1995, XII, pp. 20-28; O. Yurchyshyn-Smith, *Dated Ukrainian prints of the seventeenth century in Print quarterly*, London 2001, XVIII ii, pp.190-200; and others.

36 Ia. Pavlychko, *Antymyns 1603 roku in Ukrains'ke sakral'ne mystetstvo*, L'viv 1994, pp. 133-135 and O. Yurchyshyn, *Antymynsy XVII stolittia epyskopiv peremys'kykh in Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej*, Lancut 1999, pp. 151-162, ill. 1.

37 Θεοφάνη (note 33), p. 139.

38 Goshev (note 1), p. 76.



2. Antimension of Patriarch Theophanes, 1620. Reproduced by permission of National Historico-Cultural Reserve of the Kyiv Pecherska Lavra.

The Greek inscription is:

Θυσιαστήριον θεῖον καὶ ἱερὸν τοῦ τελεῖσθαι δι' αὐτοῦ τὰς θείας ἱερουργίας ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας αὐτοῦ. καθιερωθὲν καὶ ἁγιασθὲν παρὰ μακαριωτάτου παναγιωτάτου πατριάρχους κυρίου Θεοφάνους τῶν Ἱεροσολύμων ἐν ἔτει ᾿ζρϛ'η' ἐν μῆνι μαίῳ κε'.³⁹

This can be translated: This divine and holy altar for the celebration of the divine liturgy by its means, in every place in his [God's] kingdom was sanctified and consecrated by the most blessed and holy patriarch, lord Theophanes of Jerusalem in the year 7128, on the 25th of May⁴⁰.

This inscription consists of two parts: the top, right-hand and bottom borders contain the main part, in a very elaborate hand, while the left-hand edge which contains the month and day of consecration is in a different hand. Obviously the main text, the writing of which must have occupied a considerable time, was prepared in advance, the date being added later.

The Church Slavonic inscription is partly illegible, because of damage to the central area of the fabric from use and constant folding. It should be read as follows:

ФЕОФАНЪ МЛТИЮ	БЖІЕЮ ПАТРІАРХЪ
СТАГО ГРАДА ІЕРЛИМА ...	ОБОИ ПОЛЪ
ІОРДАНА И ВСЕЯ ПАЛЕСТИНЫ	ОСТИСЯ СЕИ БЖЕСТВЕН
	... АНТИМИС
НА ВСЯКО МЕСТО ПОДВИЖНЫЙ	В ЛЕТО ЗРКН
... ІС ХА АХК	МЦА ... Я К... ДНЯ

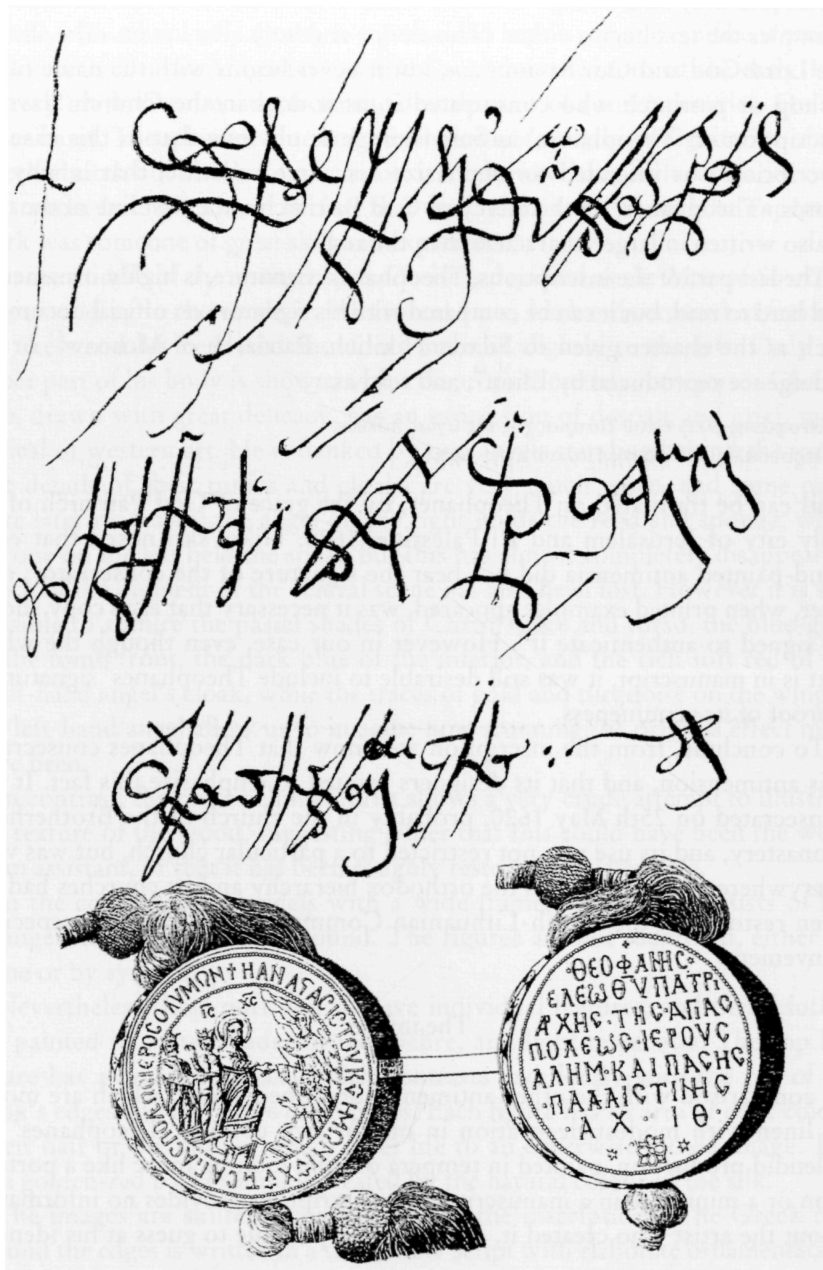
This can be translated: Theophanes, by the mercy of God Patriarch of the holy city of Jerusalem, [Holy Sion, Syria, Arabia, Cilicia, Georgia, Canaa and Galilee,] both sides of the Jordan and all Palestine consecrated this divine antimension, movable in every place, in the year 7128 ... of Jesus Christ 1620, in the month ... the day 2 ...⁴¹ In the bottom left corner the Church Slavonic version of the year is repeated.

In all orthodox churches the wording of the inscriptions on antimensia varied; there was no single canonical form. Goshev stated that they should begin either »In the year ...«, or »This altar was consecrated ...«, or »This

39 The Greek text is extremely difficult to read, with numerous contractions and special forms of the characters; what appears here is my attempt to reproduce the inscription, aided by Professors Shevchenko and Cleminson, to whom I am most grateful.

40 In my article Development of Byzantine iconographic tradition in Ukrainian antimensia of the XVIIth century in Byzantinoslavica, Prague 1998, LIX, p. 322, I gave the date as 20th of June, relying on the much damaged Cyrillic text. But it is clear from the Greek text that it should be 25th of May.

41 The text within [] is illegible, but can be reconstructed on the basis of Theophanes' charters.



3. Signature and seal from Theophanes' charter to Filaret Nikitich, 1629.
From Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov, Moscow 1822.

divine and holy altar ...«, or »This antimimension ...«⁴². In Ukrainian 17th century examples the text begins either »This divine and holy altar ...« or »The altar of the Lord God and Our Saviour ...«, but it never begins with the name of the bishop or patriarch who consecrated it, as it does in the Church Slavonic inscription on Theophanes' antimimension. It is obvious that in this case the inscription was intended to emphasize his name and title; that is why the words »Theophanes, by the mercy of God Patriarch«, the first line of the text, is also written in larger characters than the rest.

The last part of the inscriptions, Theophanes' signature, is highly ornamented and hard to read, but it can be compared with his signature on official documents such as the charter given to Filaret Nikitich, Patriarch of Moscow⁴³ or the indulgence reproduced by Eliou⁴⁴, and read as:

Θεοφάνης ἐλεῶ Θεοῦ Πατριάρχης τῆς ἁγίας πόλεως
Ἱερουσαλὴμ καὶ πάσης Παλαιστίνης ,αχ'.

This can be translated as: Theophanes, by the grace of God Patriarch of the holy city of Jerusalem and all Palestine, 1620. Nikol'skii noted that early hand-painted antimensia did not bear the signature of the consecrator; only later, when printed examples appeared, was it necessary that each copy should be signed to authenticate it⁴⁵. However in our case, even though the whole text is in manuscript, it was still desirable to include Theophanes' signature as a proof of its genuineness.

To conclude, from the inscription we know that Theophanes consecrated this antimimension, and that its designers wanted to emphasise this fact. It was consecrated on 25th May 1620, probably in the church of the Brotherhood monastery, and its use was not restricted to a particular church, but was valid everywhere. At a time when the orthodox hierarchy and its churches had not been restored in the Polish-Lithuanian Commonwealth, this was especially convenient.

The images

In comparison with the other antimensia described above, which are mostly of linen with modest decoration in one or two colours, Theophanes' is a splendid production, painted in tempera on silk, looking more like a portable icon or a miniature in a manuscript. The inscription provides no information about the artist who created it, and it is only possible to guess at his identity,

42 Goshev (note 1), pp. 76-77.

43 Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov, Moscow 1822, pt III, p. 207-8.

44 Φ. Ἡλιοῦ, Συγχωροχάρτια in Ἱστορικά, Athens 1983, I, p. 48.

45 Nikol'skii (note 1), p. 254.

whether he was a local man or someone who had accompanied Theophanes. The Kyivan school of painting is represented later by the magnificent works of art created in the Monastery of the Caves, but the icons of the early 17th century are known mostly from the descriptions of contemporaries. On the other hand, Theophanes' entourage included not only high dignitaries of the Greek church but also his own cantor; it might well have included scribes and artists too. In either case it is clear that the chosen artist of such an important work was someone of great skill and experience.

In the middle of the antimension, Christ is depicted as the Man of Sorrows. He is standing in the tomb, in full frontal view, his hands crossed in front of the chest and his head and shoulders inclined slightly to the left. Only the upper part of his body is shown, with a disproportionately long torso. Christ's face, drawn with great delicacy, has an expression of despair and grief, more typical of western art. He is flanked by two angels standing behind the tomb. The details of their tunics and cloaks are very much worn, and some parts were later re-drawn; the angel on the right holds the reed and sponge, while the one on the left held the spear, but this has almost completely disappeared. Much of the pigment of the central scene has also been lost. However it is still possible to admire the pastel shades of Christ's face and torso, the blue-grey of the tomb front, the dark blue of the interior, and the rich soft red of the right-hand angel's cloak, while the traces of gold and turquoise on the wing of the left-hand angel allow us to imagine how stunning the original effect must have been.

In contrast, the cross behind Christ shows a very crude attempt to illustrate the texture of the wood, suggesting either that this could have been the work of an assistant, or that it has been roughly restored at a later date.

In the corners are roundels with a wide frame, showing the busts of the Evangelists on a gold background. The figures are not identified, either by name or by symbol.

Nevertheless these portraits all have individual features, and their clothes are painted in pastel shades of red, ochre, and light terracotta. The top left figure has a greenish cloak, which contrasts excellently with the red of his book's edges and the white of its pages. Each figure has an area of dark colour (their hair or the books) which gives life to an otherwise muted image. The rich golden-red background is created by the natural colour of the silk.

The images are skilfully combined with the inscriptions. The Greek text around the edges is written in a tall narrow script with elaborate ornamentation, and acts as a decorative border. The Slavonic version fills the otherwise empty areas on either side of the central figures, uniting the whole composition.

From the iconographic point of view, our antimension provides one of the

earliest known examples of an image which later became very popular in Ukrainian antimensia, the Man of Sorrows. This image has a deep symbolic meaning; its main liturgical idea is the life-giving nature of Christ's body and blood, spilt for the sins of mankind, in which believers partake during the Eucharist. Thus it is an image which is especially appropriate for an antimension.⁴⁶ It was common in the 12th and 13th centuries in frescoes, icons and miniatures of the orthodox world, and also in the West, particularly amongst Florentine and Venetian painters of the 14th and 15th centuries⁴⁷. There are several icons of the Man of Sorrows painted by or attributed to Nikolaos Tzafouris (d. ca 1505), a famous artist of the Italo-Cretan school⁴⁸. In Lazarev's opinion, this image achieved its final form in the Serbian lands⁴⁹.

A Serbian icon of the 16th century, now held in the National Museum in L'viv, provides the closest iconographic parallel to Theophanes antimension⁵⁰. Christ stands in the tomb, with two angels behind him, and the Evangelists in the corners. In the Macedonian antimension of 1590 mentioned above, and in later Greek antimensia with the Man of Sorrows, such as those of Seraphim, Bishop of Ierissos (1664), Clement, Bishop of Skiathos (1714), Androuses Theodosios, Bishop of Elis (ca 1734-1753), and the anonymous antimension (1689) from Sinai, some elements are different: Christ is shown either alone, or flanked by the Virgin and St John, with the symbols of the Evangelists in the corners⁵¹. In Greece and Romania another variant of The Man of Sorrows appears, in which Christ is standing in the chalice, but this was not known in Ukrainian examples, which remained very close to Theophanes' original.

The design of Theophanes' antimension was followed with only minor changes by the hierarchy consecrated by him, including those of Iov Boretskyi, Metropolitan of Kyiv (1627)⁵², Iosyf Kurtsevych-Koriatovych, Bishop of Volodymyr and Brest (1620s)⁵³, and Paisii Cherkavs'kyi, Bishop of Kholm and

46 Goshev (note 1), p. 83.

47 Yurchyshyn-Smith (note 40), with sources.

48 M. Chatzidakis, *Icons of Patmos*, Athens 1985, pp. 79, 88-89; *id.*, "Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλώση", Athens 1987, I, pp. 292-294.

49 V. Lazarev, *Kovalevskaia rospis'i problema iuzhnoslavianskikh sviazei v russkoi zhivopisi XIV veka in Russkaia srednevekovaia zhivopis'*, Moscow 1970, pp. 246-249.

50 National Museum in L'viv, inv. I-1570; Yurchyshyn-Smith (note 40), ill. 1.

51 *Treasures* (note 32), pp. 492-494, no. 12.2; E. Θεοδώρου, "Αντιμήνσιον in Θρησκευτική και ήθική έγκυκλοπαίδεια", Athens 1963, II, col. 872, ill. 2; Θεοχάρη (note 33), p. 145, no. 6, ill. 4; Θ. Προβατάκης, "Ανέκδοτα βυζαντινά και μεταβυζαντινά κειμήλια της 'Ι. Μητροπόλεως Μεσσηνίας", Thessaloniki 1976, pp. 133-4, fig. 85.

52 State Russian Museum, inv. DR/R/gr.59. Nikol'skii (note 1), p. 156, ill. 1., and Yurchyshyn-Smith, *A rare Ukrainian antimension from the State Russian Museum in Verbum*, SPB 2000, vyp. 3, *Vizantiiskoe bogoslovie i traditsii religiozno-filosofskoi mysli v Rossii*, pp. 491-492.

53 The present whereabouts of this object is unknown. See P. Popov, *Ksylohrafichni doshky lavrs'koho muzeiu*, Kyiv 1927, vyp. I, p. 5.



4. Antimension of Iosyf Kurtsevych-Koriatovych, Bishop of Volodymyr and Brest (1620s).
From P. Popov, *Kslyohrafichni doshky lavrs'koho muzeiu*, Kyiv 1927.

Belz (1627)⁵⁴; and also by a large number of later church dignitaries, such as Afanasii Puzyna, Bishop of Luts'k and Ostrih (1640)⁵⁵. One reason for this was undoubtedly the high regard in which Theophanes was held, and the wish of the Ukrainian hierarchs to follow the proper pattern⁵⁶.

At present we do not possess enough comparable material to establish the authorship of Theophanes' antimension. It is difficult to link its style with the Kyiv school of painting, because so few objects of the latter's production from this period are extant. Compared with the recently discovered early 17th century icon of St Nicholas from the church of St Nicholas on the Bank in Kyiv⁵⁷, or the miniatures in the 1632 *Sluzhebnyk* revised by Iov Boretskyi⁵⁸,

54 National Museum in L'viv, inv. GD-179.

55 National Museum in L'viv, inv. GD-93.

56 The same thing happened with a later antimension of Peter Mohyla, Metropolitan of Kyiv (1633-1646), containing an unusual representation of the Entombment, which was widely copied in both professional and amateur versions.

57 L. Miliaeva, *The Ukrainian icon*, Bournemouth 1996, pl. 153.

58 National Vernadskyi Library, Kyiv, inv. F. 312, no. 60; H. Lohvyn, *Z hlybyn; davnia knyzhkova miniatiura XI-XVIII stolit'*, Kyiv 1974, pp. 165-168, plates 53-56.

the antimension seems more archaic, and closer to the icons of the 15th and 16th centuries⁵⁹. However, even if the question of its attribution remains unresolved, the antimension of the Patriarch Theophanes, with its classical, balanced composition, detailed rendering of the figures and refined soft colouring is one of the best painted examples of the 17th century which has survived⁶⁰.



5. Antimension of Afanasii Puzyna, Bishop of Luts'k and Ostrih, 1640.
Reproduced by permission of the National Museum in L'viv.

59 H. Lohvyn, L. Miliaeva, V. Svetsits'ka, *Ukrains'kyi seredn'ovichnyi zhyvopys*, Kyiv 1976.

60 From the inventory of the church of the Dormition in L'viv it is known that in 1692 this one church had eight painted linen antimensia consecrated by patriarchs. See V. Aleksandrovych, *Obrazotvorchi napriamy v diial'nosti maistriv zahidnoukrains'koho maliarstva XVI-XVII stolit'* in *Zapysky Naukovoho Товариства imeni T. Shevchenka*, L'viv 1994, CCXXVII, p. 73.

Youhanna Nessim Youssef

A new fragment of a life of Severus of Antioch?

Severus of Antioch is by far the most venerated saint in the “Monophysite” christianity, i.e. Syria and Egypt hence Ethiopia. We found also that some of his biographies came to our knowledge through the Syrian, the Copto-Arabic-Ethiopian traditions.

Biographies of Severus

- The biography of Severus by his friend Zacharias the Rhetor. The whole life is preserved in Syriac.¹
- The Biography of Severus by John of Beith Aphthonia. The whole life survives in Syriac² and a part of this biography was found in the Monastery of Epiphanius,³ and in a fragment preserved in John Rylands Library.⁴
- The homily of George Bishop of the Arabs survives only in Syriac.⁵
- The biography of Severus by Athanasius of Antioch. We have a few fragments, in Coptic Sahidic, which were published by W. E. Crum,⁶ and some others by W. Till,⁷ H. Munier⁸ and T. Orlandi.⁹ A fragment of a

1 M. A. Kugener, *Vie de Sévère Patriarche d'Antioche, par Zacharie le Scolastique*, *Patrologia Orientalis* 2/1, Paris 1904, p. 1-115.

2 M. A. Kugener, *Vie de Sévère, par Jean Supérieur du monastère de Beith Aphthonia*, *Patrologia Orientalis* 2/3, Paris 1904, p. 205-264.

3 W. E. Crum & H. G. Evelyn White, *The Monastery of Epiphanius at Thebes (The Metropolitan Museum of Art – Egyptian Expedition)*, Part II, New York 1926 (Reprint 1973), N° 81 p. 25 (text), p. 172 (translation).

4 W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of John Rylands Library Manchester*, Manchester 1909, N° 99, p. 51.

5 K. E. McVey, *George, Bishop of the Arabs, A Homily on blessed Mar Severus, Patriarch of Antioch*, CSCO 530 = Syr 216 (text), 531 = Syr. 217 (translation), Louvain 1993.

6 E. Goodspeed and W. E. Crum, *The Conflict of Severus Patriarch of Antioch by Athanasius*, PO IV/6, Paris 1908, p. 578 [10] - 585 [17].

7 W. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, (*Orientalia Christiana Analecta* 102), Rome 1935, p. 188-200. W. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, (*Orientalia Christiana Analecta* 108), Rome 1936, p. 141-143.

8 H. Munier, *Manuscripts coptes (Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire)*, Le Caire 1916, p. 52-53.

9 T. Orlandi, “Un Codice Copto del ‘Monastero Bianco’ Economii de Severo di Antiochia,

Bohairic manuscript also survives.¹⁰ The Arabic version will be published soon¹¹ and the Ethiopian version was published by Goodspeed.¹²

- In addition to this, the Sahidic Coptic homily on Saint Leontius by Severus of Antioch contains an autobiographical section.¹³
- A homily delivered by a bishop of Assiut in the XV century on Saint Severus of Antioch and his sojourn in Upper-Egypt.¹⁴

Here we will examine another witness of the life of Severus of Antioch according to John of Beith Aphtonia.

But it is important to keep in mind several facts:

1. The *Coptic texts relating to Severus are always different from the Syriac tradition* such as
 - a. The Homily on Saint Leontius of Tripoli.¹⁵
 - b. The letter of Severus to the deaconess Anastasia.¹⁶
2. The *works of John of Beith-Aphtonia were known in Egypt*, especially the life of Severus and the hymn to Severus.
3. *The archaeological context of this text*, i.e. the monastery of Balaizah which is not far from the monastery of Rifah, named after Severus of Antioch, suggests that this fragment belongs to Severus' life. As for the monastery of Rifah, a colophon of a manuscript attested the existence of this monastery of Severus in Rifah.¹⁷ At the beginning of the twelfth century, the bishop of Misr (old Cairo), Sanhut, was obliged to flee from his see and took

Marco Evangelista, Atanasio Di Alessandria", *Le Muséon*, 81 (1968), 351-405 and especially p. 371.

10 Goodspeed and Crum, *The Conflict*, p. 585 [17].

11 M. Simaika, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, Vol. I/part II, Cairo 1945, p. 154 n° 357 (190 Theol.). G. Graf, *Catalogue des Manuscrits Arabes Chrétiens conservés au Caire, StT* 63, Vatican 1934, p. 121-123. n° 333 (394).

12 Goodspeed, op. cit.,

13 G. Garitte, "Textes hagiographiques orientaux relatifs à Saint Léonce de Tripoli" *Le Muséon* 79 (1966), 357-358 § IV.

14 While visiting the microfilm library in the Monastery of Saint Menas (Mariout), thanks to the hospitality of Father Polycarpus of Apa Mina, I discovered under number 261/129 a manuscript from the library of the Church of Saint George in Tuhk Dalaka. It will be published in the Collection *Patrologia orientalis*.

15 Garrite, op. cit., M. Brière, F. Graffin, *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche*, PO 35/3, Turnhout 1969,

16 M. Chaîne, "Une lettre de Sévère d'Antioche à la diaconesse Anastasie" *Oriens Christianus* N. S. 3, (1913) 32-58. E. W. Brooks, *A Collection of Letters of Severus of Antioch*, PO XIV/1 N° 67, Paris 1920 (2. ed Brepols, Turnout 1988), p. 75-118. G. Mercati, "La lettera di Severo Antiocheno su Matt 23,35" *Oriens Christianus* 4, 1915, p. 59-63. Youhanna Nessim Youssef, "Letter of Severus of Antioch to Anastasia the Deaconess" *BSAC* 40, (2001) 126-136.

17 A. van Lantschoot, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Egypte*, Louvain, (= *Bibliothèque du Muséon* 1) n. LXX:7.

refuge in the monastery of Saint Severus in the mountain of Assiut.¹⁸ According to Abū al Makārim/Abū Šālih¹⁹ mentioned “Rifah and Dronka”. Here there is a church named after the Lady, the Pure Virgin Mary; a church of the glorious martyr Victor; two churches of the valiant martyr Theodore; a church named after the Saviour; a church named after Saint John; two churches named after the two martyrs Thomas and Severus; and a monastery named after the great Sinuthius.²⁰ Later the same author devoted a fairly long notice to it. He notes that the monastery was flourished up to the arrival of the Ghuzz and the Kurds (1161 AD), but they heavily taxed the monastery.²¹ According to the Muslim historian Macrizi († 1441 AD) the Monastery of Saint Severus is on the quarry of Dronka. This monastery was named after the Lady Mary. Severus was a respected monk, who was made patriarch; and at his death a miracle took place. He had foretold to the monks, when he went to Upper Egypt, that when he should die the mountain would split, and a great piece of it fall upon the church, without injuring it; and one day a piece of mountain fell, as he said, and then the monks of the monastery knew that Severus was dead; and when they reckoned up they found that that event corresponded to the time of his death, and they called the monastery from that time after his name.²²

4. According to this fragment, the age of this bishop corresponds roughly to the age of Severus since he became monk.
5. The same event is narrated also by George Bishop of the Arabs.

18 A. S. Atiya, Yassa ‘Abd al-Masih, O. H. E. Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Le Caire 1959, p. 248 (text), 396 (translation).

19 Our references refer to the edition of Samuel al-Suriani, *Tarikh al-kanā’is wal-‘adyara*, Cairo 1984, 4 vols., and also B. T. Evetts and A. J. Butler, *The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring countries, attributed to Abū Šālih, the Armenian*, Oxford 1895. For specific studies cf. Samuel al-Suriani, “Icônes et iconographie d’après le manuscrit d’Abu el-Makarim, publié en arabe au Caire 1984” *Le Monde Copte* 18, (1990) 78. (For codicology and composition) U. Zanetti, “Abu l-Makarim et Abu Salih” *BSAC* 34, (1995) 85-133. (For the authorship and influence) J. Den Heijer, “The Composition of the History of the Churches and Monasteries of Egypt – Some preliminary remarks” *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies Washington 12-15 August 1992*, ed D. Johnson, Vol. 2 Part 1, Roma 1993, 209-219. (Social study of the Delta) M. Martin, “Le Delta chrétien à la fin du XII^e s.” *OCP* 63, (1997) 181-199. Id., “Alexandrie chrétienne à la fin du XII^e siècle d’après Abū l-Makārim” *Alexandrie médiévale* 1, edited by C. Décobert and J. Y. Empereur, *Etudes alexandrines* 3, Cairo 1998, p. 45-49. Id., “Chrétiens et musulmans à la fin du XII^e siècle” *Valeur et distance: Identités et Sociétés en Egypte*, Paris 2000, p. 83-92. Youhanna Nessim Youssef, “Multiconfessional churches in Egypt during the XII Century” *Bulletin of Saint Shenouda the Archmandrite Coptic Society* 5, (1998-1999) 45-54.

20 Evetts, op. cit., p. 214.

21 Evetts, op. cit., p. 250-251.

22 Girgis Morcos, *القول الأبريزي للعلامة المقريري*, Cairo 1898, p. 94.

The table shows the thematic resemblance between three texts:

Balaizah document ²³	Life of Severus by John of Beith Aphthonia ²⁴	The homily on Severus by George, Bishop of the Arabs ²⁵
He should [follow] the word of the rulers who were the doctors.	His own and the doctors forced him to have a bath.	Fulfill our desire and command us to have you enter into a bath. Perhaps you would be healed and would obtain health from it."
	He refused saying	The saint listened, and with sighs he spoke to them: "Do not trouble me because the time is drawing near when I am to depart. Behold, ever since I made a covenant with the Lord to travel in His way, I have not seen my body bare of the habit. How should I now loose the vestment of abstinence and let go and abandon the pure yoke that I have put upon myself?"
	that he did not see his body naked since he promised Christ to carry the yoke of the monkhood.	They answered mournfully and urged him: "For the sake of the Church entrust yourself to us and do not leave us.
	They forced him saying "You will sit, for our sake, in the bathhouse, and before the time you shall not separate your soul from your body. Would not you mourn for the loss of the Church. We will not force you to see your body. We will make you enter to the bathhouse with your garments.	In your modest garments and tunic, we will have you enter and we will not break your modest vow with God."
And when he was unable to grieve them, he went to the public building and went to the public bath that he should wash.	They convinced him by such words and many similar other words.	Thereupon the chaste man consented to them according to their will to care for him although he knew that he would not be healed. They carried his blessed body according to their wish, and

23 P. E. Kahle, *Bala'izah, Coptic texts from Deir El-Bala'izah in Upper-Egypt*, The Griffith Institute, London 1954, Vol. 1, p. 441-443, Text number 41.

24 M. A. Kugener, *Vie de Sévère, par Jean Supérieur du monastère de Beith Aphthonia*, op. cit., p. 259-260.

25 K. McVey, *George, Bishop of the Arabs*, op. cit., Lines 833-855.

When he was inside
the vapour-bath
with his habit,

Having let him entered
to the bathhouse with
his garments,
they stretched him on a slab
of marble on the floor.
I ignore whether this for
warming his body, which
was already dead, or because
he was not able to sit ...

they had him enter and set him
in the midst of the bathhouse
so that he might be warmed.
They stretched him out, who
by his toils was all dried up,
and they extended him and put
him upon a slab in the bath-
house. Although the pious man
was not healed at all by it,
he ...

he commanded that no
man should come with
him for it was sixty years
he had not washed with
water, nor, indeed, had
suffered himself to behold his
own nakedness. And as
he came, walking in the
heat, [a man] served him
and poured water on
him with a silver jar until
he came out.

It is important to mention that the hymn to Severus by John of Beith Aphthonia is included in the Sahidic *Antiphonarium*²⁶ of Hamouli²⁷.

²⁸ⲁⲩⲱⲁ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲛⲟⲉ ⲛⲟⲩⲫⲟⲥⲧⲏⲣ
ⲉⲃⲟⲗⲁⲛ ⲧⲛⲉ ⲛⲟⲓ ⲡⲉⲣⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ
ⲡⲓⲛⲟⲥ ⲛⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲱⲁⲛⲡⲱⲥ ⲉⲣⲟⲩ
ⲉⲧⲉⲣⲟⲙⲡⲉ ⲱⲁⲣⲉ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲥ ⲭⲓⲥ
ⲱⲁ ⲧⲛⲉ ⲡⲙⲁ ⲉⲣⲉ ⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ ⲛⲉⲛⲧⲓⲥ
ⲱⲩⲣⲱⲁ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲗⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ

The remembrance of the Great Arch-
priest Severus arose to us, today, like a
star in the sky. This, (feast) when we
reach it in the year, our minds are lifted
up to the heaven, the place where Severus
is, he celebrates the feast with all saints.

26 Antiphonarium (Arabic Difnar). This book contains a collection of hymns for the whole year. The hymn of the Antiphonarium is sung in the service of the Psalmodia which follows the office of Compline. Cf. Gawdat Gabra, "Untersuchungen zum Difnar der koptischen Kirche. I Quellenlage, Forschungsgeschichte und künftige Aufgaben," *BSAC* 35 (1996), 37-54, Id., "Untersuchungen zum Difnar der koptischen Kirche. II zur Kompilation," *BSAC* 37 (1998), 49-68.

27 The Coptic text is not entirely published; some extracts are published by Yassa Abd Al-Masih, "Doxologies in the Coptic Church" *BSAC* 5 (1939), 175-191; J. Drescher, *Apa Menas, a selection of Coptic Texts relating to St. Menas*, Le Caire 1946, p. 176-182. For a German translation of certain parts concerning St Mercurius, Theodore the General etc, but the text of Severus of Antioch is not mentioned. Cf. M. Cramer, *Koptische Hymnologie in deutscher Übersetzung*, Wiesbaden 1969. The Manuscript of Antiphonarium in the Collection of the Library of Pierpont Morgan XIV, 93M 575 Fol. 46r:23. Cf. L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library, (Corpus of illuminated Manuscripts)*, Leuven 1993, N° 58, p. 107-112 and especially p. 110.

28 Fol 47r:19-47v:9.

ΝΕΣΒΟΟΥΕ ΜΠΝΟΒ ΣΕΥΗΡΟΣ ΠΕΙΣΟΦΟΣ
 ΜΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΟΥΒΙΝΡΩΒ ΤΕ ΝΑΚΡΙΒΗΣ
 ΝΤΕ ΝΣΛΖ ΤΗΡΟΥ ΕΤΟΥΛΑΒ ΣΕΟΥΟΝΖ
 ΕΒΟΛΣΡΑΪ ΝΖΗΤΨ ΝΒΪ ΝΨΛΧΕ ΝΚΩΣΤ ΝΤΕ
 ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΠΘΕΩΦΟΡΟΣ ΑΥΩ ΠΜΑΡΤΥΡΟΣ
 ΜΝ ΝΕΣΒΟΟΥΕ ΕΤΟΥΛΑΒ ΝΤΕ ΠΣΛΖ
 ΛΘΑΝΑΣΙΟΣ ΠΪΝΟΒ ΝΑΡΧΙΕΡΕΥΣ ΑΥΩ
 ΝΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΣ ΜΝ ΝΘΕΟΛΟΓΙΑ
 ΕΤΧΟΣΕ ΜΠΝΟΒ ΒΑΣΙΛΙΟΣ ΜΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ
 ΝΪΣΟΦΟΣ ΝΛΙΕΤΦΟΡΕΪ ΜΠΕΧ̄Ε ΑΥΩ
 ΝΕΣΒΟΟΥΕ ΜΠΝΪΚΩΝ ΜΠΧΡΗΣΟΔΟΜΟΣ
 ΙΩΣΑΝΝΗΣ ΝΑΪ ΕΤΣΑΤΕ ΖΝ ΟΥΩΨΣΕ ΝΘΕ
 ΝΟΥΠΥΛΑΓΟΣ [] ΕΤΣΟΤΠ
 ΝΝΔΩΓΜΑ ΕΤΟΥΛΑΒ ΝΚΥΡΙΛΛΟΣ ΠΕΪΣΟΦΟΣ
 ΑΥΩ ΠΝΟΒ ΜΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΣΨΟΟΠ ΟΝ
 ΖΡΑΪ ΝΖΗΤΨ ΝΒΪ ΤΜΝΤΚΛΘΛΡΟΣ ΜΠΕΥΒΙΟΣ
 ΜΝ ΝΕΥΠΟΛΗΤΙΑ ΕΤΟΥΛΑΒ ΑΥΩ
 ΝΕΥΑΣΚΥΣΙΣ ΕΝΙΡΕ ΜΠΕΨΛ
 ΕΤΟΥΛΑΒ ΜΠΟΟΥ ΕΝΪΟΟΥ ΜΠΕΧ̄Ε
 ΠΛΪ ΝΤΑΨΑΝ ΝΜΠΨΑ ΝΣΩΟΥΖ ΖΝ
 ΤΙΕΚΚΛΗΣΙΑ ΕΤΟΥΛΑΒ ΕΝΕΪΡΕ ΜΠΜΕΥΕ
 ΜΠΕΨΩΟΣ ΑΥΩ ΠΡΕΨΜΪΨΕ ΕΧΝ
 ΤΠΙΣΤΙΣ ΝΤΕΤΡΙΑ^(sic) ΕΤΧΗΚ
 ΕΒΟΛ ΕΣΖΝ ΟΥΜΝΤΝΟΥΤΕ ΝΟΥΨΤ

The teachings of the great Severus, this wise patriarch, is precisely the manner of work of all the holy masters. The burning words of Ignatius²⁹ the God-bearer and the martyr appeared in it, with the holy teachings of the master Athanasius, the great Archpriest and the apostolic, and the high theology of the great Basil and Gregory, these wise men Christ-bearers. And the spiritual teachings of John Chrysostom, these which flow in breadth like a huge [] the choosen, the holy dogmae of Cyril this wise and great patriarch. The purity of their lives and their holy virtues and their asceticism are in you. By celebrating his holy feast, today, we glorify Christ, who made us worthy to assemble in this holy church and make the remembrance of our shepherd and the fighter for the faith of the Perfect Trinity from unique Divinity.

This part of the *Antiphonarium* is a free translation of the hymn of John of Beith-Aphthonia on Severus of Antioch.³⁰

To conclude, the Bala'izah fragment shows several thematic similarities with the life of Severus of Antioch according to John of Beith Aphthonia, but the text is not identical. It could either an "Egyptian" version of this life or at least the author of this text got inspiration for this life.

29 It seems that the author of this text plays on the meaning of the proper name of Ignatius. This may indicate that this text was originally written in Greek. For other examples of translated puns cf. Youhanna Nessim Youssef, "La genèse de la légende sur le roi Dioclétien," *BSAC* 28 (1986-1989), 107-110.

30 Cf. E. Brooks, *The Hymns*, PO 7/5, Paris 1911, p. 653-654 N° 191, or the French translation by Kugener, *Vie de Sévère*, PO 2/3, Paris 1904, p. 327.

Heinzgerd Brakmann

Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica
Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente
südägyptischer Liturgie

Die Wiener Evangelisch-Theologische Dissertation:

Jutta Henner, *Fragmenta liturgica coptica: Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 5), 257 Seiten, davon 25 Tafeln, ISBN 3-16-147304-3¹,

mit einem für ihr Fach Neues Testament/Patristik eher ungewöhnlichen Gegenstand geht beherzt und in breiter Front eine wichtige, doch undankbare Aufgabe an: Die Erforschung von Zeugnissen christlicher Liturgie im Süden Ägyptens. Undankbar deshalb, weil sich in diesem Bereich der Fortschritt manches Mal nach Quadratzentimetern bemisst, verbunden mit der Gefahr, daß Außenstehende weder aufgewandte Mühe noch erzielten Gewinn gerecht zu würdigen verstehen. Die Autorin versucht daher immer wieder das Gewicht ihrer Funde und Erkenntnisse zu verdeutlichen, bittet um Nachsicht für nicht beantwortete Fragen, bietet Hinführungen an, zieht Resümeees, bündelt diese zu Zwischenergebnissen, um schließlich die Summe all dessen zu ziehen. Das ist verständlich und ihr gutes Recht. Pflicht der Fachgenossen freilich ist es, nüchtern und kritisch Gewinn und Verlust auszuzählen. Die Überbreite des Unternehmens, seine objektiven Schwierigkeiten und die Menge ungelöst gelassener Probleme mögen zugleich als Entschuldigung gelten für die Ausführlichkeit und Verspätung meiner Besprechung. Gleich eingangs sei ferner betont: Auf dem von Frau Henner beschrittenen Terrain gibt es seit dessen Aufdeckung durch Agostini Antonio Giorgi² († 1797) nur Pfadfinder, keine ausgebildeten

1 Als Nebenprodukt der Doktorarbeit erschien: J. Henner, *Liturgica*, in: dies./H. Förster/U. Horak, *Christliches mit Feder und Faden. Christliches in Texten, Textilien und Alltagsgegenständen aus Ägypten*. Katalog zur Sonderausstellung im Papyrusmuseum der Österreichischen Nationalbibliothek aus Anlaß des 14. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie = Nilus 3 (Wien 1999) 17-31.

2 Giorgis Werk: *Fragmentum evangelii S. Johannis Graeco-Copto-Thebaicum saeculi IV.: additamentum ex vetustissimis membranis lectionum evangelicarum divinae missae Cod. Diaconici reliquiae et liturgica alia fragmenta veteris Thebaidensium ecclesiae ante Dioscorum ex Veliterno Museo Borgiano nunc prodeunt in Latinum versa et notis illustrata / opera et studio F. Augustini Antonii Georgii eremitae Augustiniani* (Romae: Fulgonius 1789), markiert

Fremdenführer. Dies hat gerade Hans Quecke († 1998) nicht versteckt gehalten³, unter den Koptologen des 20. Jh. der gründlichste Kenner liturgischer Quellen, bei dem Henner aus bestem Grund per Interview und Brief nötige Hilfe gesucht hat. Angesichts dessen geht es hier nicht um die Aufstellung einer Mängelliste, sondern um Prüfung der Frage, ob und wie das vorliegende Werk aus liturgiewissenschaftlicher Sicht seinem Anspruch genügt, durch Edition und Kommentierung »zahlreiche Texte für die weitere Forschung« zur Verfügung zu stellen sowie »ein Wegweiser« zu sein für künftige Editionen ägyptischer liturgischer Texte (S. 128. 210⁴).

Die »Einleitung« des Buches beginnt mit der Feststellung: »Liturgische Texte der koptischen Kirche des ersten Jahrtausends sind nur fragmentarisch auf Papyri und Ostraka sowie ab dem 7. Jahrhundert auf Pergamenten erhalten geblieben« (1). Der Satz ist so offensichtlich falsch, daß man nicht auf Unkenntnis schließen möchte, sondern auf eine eigentümliche Nonchalance des Formulierens. Gleichwohl bleibt richtigzustellen: Liturgische Texte der in ihrem Alltag koptischsprachigen Christen des ersten Jahrtausends begegnen uns sowohl in griechischer Sprache wie in diversen koptischen »Dialekten« bzw. »Sprachen«. Aus der Zeit vor 1000 nC. sind an Gottesdienstbüchern mit sahidisch-koptischen Texten, beginnend mit Ms. 193 der Schøyen Collection = sa 40^{lit} Schüssler (3./4. Jh.), einige wenige ganz oder nahezu vollständig erhalten⁵, daneben eine größere Anzahl liturgiehistorisch kostbarer Fragmente.

den Beginn abendländischer Erforschung christlicher Liturgie des ägyptischen Südens. Mit grob irrender Datierung und ohne Kenntnis ihrer wahren Heimat veröffentlichte Giorgi eine Auswahl gottesdienstlicher Texte aus Büchern des sog. Weißen Klosters, und zwar aus dem Euchologion »Z 100«, dem Diakonale »Z 101«, dem Evangeliar sa 301^L Schmitz/Mink und dem Antiphonar »Z 102«. Henners Dissertation behandelt die gleichen Gattungen liturgischer Texte und Bücher, zum Teil auch dieselben Handschriften wie Giorgi, im Fall von »Z 101« sogar allein auf der Basis seines noch immer nicht ganz ersetzten Buches (s. u. zu Anm. 92ff.).

3 H. Quecke, Zukunftschancen bei der Erforschung der koptischen Liturgie, in: R. McL. Wilson, *The future of coptic studies* (Leiden 1978) 164-96, besonders ebd. 164: »was speziell die koptische Liturgie betrifft, so bin auch ich immer wieder beeindruckt von der Fülle von Fakten, die in unserem bruchstückhaften Wissen so isoliert dastehen, daß man daran verzweifeln möchte, sie jemals in den rechten Zusammenhang einordnen und deuten zu können«. U. Zanetti ergänzt: »mais il y a encore des choses plus simples et à première vue compréhensibles que nous ne savons pas encore exploiter – comme les variantes proposée pour le Trishagion, qui sont visiblement liées aux parties variables de la messe« (Lectionnaire a. O. [unten Anm. 116] 153), und spricht damit ein Sonderproblem an, das in vorliegender Studie zum Tragen kommt (s. u. zu Anm. 92ff.)

4 Auf bestimmte Seiten des Buches wird im Text meines Beitrags künftig durch einfache Nennung ihrer Zahl hingewiesen.

5 Neben dem genannten Crosby-Schøyen Codex 193 (CSCO 521/Subs. 85) vor allem das Festlektonar M 573 (9. Jh.), das sog. Brevier M 574 und das Antiphonar M 575 aus dem Michael-Kloster im Faijum sowie das bilingue Evangeliar M 615 (7./8. Jh.), alle heute in der Pierpont-Morgan Library, New York (Näheres unten bei Anm. 143ff.).

Besonders lückenhaft dokumentiert sind für diese Periode und die Gemeinden sowie Konvente der Kopten die Feiern der Sakramente. Daher trifft H. Quecke begrenztere Feststellung: »Die ältere koptische Meßliturgie (im säidischen Dialekt) ist leider nur in Bruchstücken auf uns gekommen⁶, die das Vorbild des zitierten Satzes abgegeben haben mag, durchaus zu. Allerdings überliefern »liturgische Texte der koptischen Kirche des ersten Jahrtausends« in größtem Umfang auch die erst in Exemplaren späterer Jahrhunderte erhaltenen liturgischen Bücher der Kopten mit Bohairisch oder – nunmehr erheblich seltener – Griechisch als Hauptidiom, weil deren Euchologie zum überwiegenden Teil aus allenfalls begrenzt weiterentwickelten Übersetzungen griechischer Gebetsliteratur der Spätantike besteht und koptische Originalliteratur in diesem Feld die Ausnahme darstellt. Nicht zu vergessen sind ferner jene liturgischen Bücher, etwa Lektionare und Psalterien, die sich generell auf biblische Texte konzentrieren, deren Herkunft, soweit es die koptischen Übersetzungen angeht, aus dem ersten Jahrtausend ganz außer Frage steht. Dennoch ist das liturgiehistorische *Colligere fragmenta*, das die Autorin mit ihrem Buch aufgreift und auf ihre Weise fortführt, unverzichtbar. Textbruchstücke auf Papyri, Ostraka, Pergament und sonstigen Schriftträgern (u. a. Kalksteinen, Holztafeln) verhelten zu genauerer Datierung auf anderem Weg tradierter euchologischer Produkte, lassen ferner manches Untergegangene wiedererstehen, nämlich außer Gebrauch geratene Formulare ephemerer oder regionaler Verbreitung sowie allein durch derartige Bruchstücke dokumentierte Stadien der Textgeschichte von Gebeten und Gesängen sowie der Entwicklung alexandrinisch-ägyptischer liturgischer Ordnungen. Die sahidischen Quellen sind dabei in der Tat, wie Henner einführend sagt, »von großer Bedeutung« (1). Die nicht ausgeführte Begründung müßte dann etwa so lauten: Zum Untergegangenen gehört innerhalb der koptischen Kirche mehr als eine kleinere oder größere Anzahl von Einzeltexten. Indem nämlich der Süden Ägyptens sich der Vormacht des Nordens und des dort angesiedelten Patriarchats beugte, ging er seiner vormals bedeutenden eigenen – gleichermaßen verwandten wie verschiedenen – gottes-

6 H. Quecke, Ein saidisches Eucharistiefragment (Berlin, Ms. or. fol. 1609 a), in: *Muséon* 79 (1966) 113. Man beachte den Unterschied gegenüber der Formulierung Henners: Quecke bezieht das »koptisch« auf die liturgischen Texte, nicht auf die Kirche der Kopten, weil in deren Gottesdienst neben dem Koptischen das Griechische anzutreffen ist (und später das Arabische), und beschränkt seine Aussage auf die Meßfeier, da er auf Grund seiner »Untersuchungen zum koptischen Stundengebet« = *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain* 3 (Louvain 1970) selbstverständlich weiß, daß z. B. für diese Feiern ganze sahidische Bücher und nicht nur Fragmente erhalten sind. Auch wenn er allgemeiner formuliert: »Wir haben von der älteren koptischen Liturgie (im saidischen Dialekt) leider fast nur fragmentarische Zeugen« (H. Quecke, Ein Pachomiuszitat bei Shenute, in: P. Nagel [Bearb.], *Probleme der koptischen Literatur* [Halle 1968] 161), vergißt er die nötige Beschränkung nicht.

dienstlichen Traditionen so gut wie vollständig verlustig. Die alte oberägyptische Liturgie ist daher, zu Lust und Last der Forscher, nur durch liturgiewissenschaftliche Rekonstruktion auf der Basis eines weithin bruchstückhaften Quellenmaterials wiederzugewinnen, wobei man sich manche Zeugnisse ganz realistisch als Handschriftenfetzen unterhalb der Größe eines Kindertaschentuchs vorzustellen hat. Exakt zur Lösung dieser Aufgabe leistet das von Henner vorgelegte Werk einen beachtlichen Beitrag, selbst wenn in seinen Titeln der regionale Aspekt nicht explizit in Erscheinung tritt.

Innerhalb des vorstehend umrissenen Forschungsfeldes stellt sich die Autorin eine doppelte Aufgabe:

A. Aufarbeitung des Forschungsstandes, darunter eine »aktuelle Zusammenstellung und Beschreibung der bekannten Anaphorenfragmente sowie der Diakonikonfragmente« (1).

B. Eine von »ausführlicher Kommentierung« begleitete Edition bzw. Reedition einzelner Dokumente, de facto von:

1. P. Vindob. K 4854, K 82 und 83 (sahidisch),
2. griechischen Bruchstücken der Handschrift »Z 108, 3«⁷ aus dem sog. Weißen Kloster⁸ des Shenute bei Atriye sowie
3. und 4. P. Vindob. K 9743 und 9742 (beide griechisch mit sahidischen Einlagen).

Die getroffene Auswahl erstmals oder neu zu edierender Texte, mehr Graeca denn Coptica, bildet eine Kreuzung von Anregungen des Rezensenten auf den Koptologenkongressen von Louvain-la-Neuve (1988) und Washington

7 Da es kein anerkanntes Verfahren gibt, die so gut wie ausschließlich in zerstreuten Bruchstücken erhaltenen liturgischen Bücher des Shenute-Klosters zu benennen, wurde in Washington 1992 vorgeschlagen, die einzelnen Kodizes einstweilen nach der Nummer zu benennen, die ein oder mehrere Blätter des nämlichen Bandes in G. Zoëgas klassischem *Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur* (Roma 1810 [Nachdrucke 1903, 1973]) führen. Soweit ein Kodex dort nicht vertreten scheint, wähle ich ein anderes mnemotechnisch günstiges Sigel, möglichst unter Anknüpfung an eine markante Seite der Handschrift, z. B. mit Überschrift eines liturgischen Buches, und eine der geläufigen Coptica-Signaturen der großen Bibliotheken, etwa »la formosa signatura« (T. Orlandi) »K« für die Bestände der Wiener Papyrussammlung.

8 Die Bezeichnung des Shenuteklosters als »Weißes Kloster« ist bekanntlich falsch, weil der damit übersetzte arabische Namen Deir el-Abiad an sich nur die erhaltene Kirche, nicht das gesamte einstige Kloster meint. Die Bezeichnung ist inzwischen in der wissenschaftlichen Literatur allerdings so geläufig, daß ich im Folgenden auf das »sog.« und ähnliche Demonstrationen von Problembewußtsein verzichten darf, zumal sein farbiger Name die außerordentliche Bedeutung des Klosters vorteilhaft zur Geltung bringt. Der Abriss der Geschichte dieses Klosters bei Henner 87f. ist ungenügend und fehlerhaft.

(1992)⁹ sowie des Vorrats einschlägiger Zimelien¹⁰ in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (1).

I: Eucharistische Hochgebete

Die für die quellenkundlichen Abschnitte des Buches gewählten Bezeichnungen »Zusammenstellung«¹¹ und »Übersicht« machen deutlich, daß es sich hierbei um die Erfassung veröffentlichter und/oder in vorliegenden Verzeichnissen bzw. Forschungsberichten¹² gebuchter Texte handelt, nicht um die Erhebung zusätzlicher Quellen aus noch unzureichend durchforschten Bibliotheken oder um Neufunde im Heimatland der koptischen Liturgie. Hinsichtlich der Anaphorenfragmente erfolgt ferner die doppelte Einschränkung 1. auf das sahidische Material sowie 2. auf die Prex Eucharistica, also unter Ausklammerung der zur Anaphora im weiteren Sinn¹³ zählenden »anaphorischen Nebengebete«¹⁴. Die zweite Einschränkung ist vertretbar, obschon sie auf einen Informationsverzicht hinausläuft, die erste hingegen methodisch bedenklich und zu bedau-

9 H. Brakmann, Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten, in: *Actes du 4^e Congrès Copte 2* (Louvain-la-Neuve 1992) 419-435; ders., Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1988-1992), in: *Acts of the Fifth Intern. Congress of Coptic Studies 1* (Roma 1993) 9-32. Seither erschien ein dritter Bericht über die Jahre 1992-1996 in: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses 1* (Wiesbaden 1999) 451-464, der auf dem 7. Kongreß, Leiden 2000, vorgetragene ist im Druck. Auf meine Berichte ist im Folgenden meist nur mit Nennung des Tagungsortes verwiesen.

10 Übersicht: T. Orlandi, *L'inventario dei manoscritti letterari della Papyrussammlung di Vienna*, in: Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.), Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Textband (Wien 1983) 90-93 und Microfiche am Ende des zugehörigen Tafelbandes.

11 Als »Zusammenstellung« bezeichnet Henner 23 Anm. 101 allerdings auch J. Hammerstaedt, Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien = Papyr. Col. 28 (Opladen 1999). Deshalb sei angemerkt, daß es sich bei diesem Werk um eine fachmännische Neuedition der Dokumente mit papyrologischem Kommentar handelt. Demselben Autor sind im Literaturverzeichnis Henners (S. 216) fälschlich auch eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten zugewiesen, die in Wirklichkeit von Ernst Hammerschmidt († 1993) stammen.

12 E. Lanne, *Les textes de la Liturgie eucharistique en dialecte sahidique*, in: *Muséon* 68 (1955) 5-16; J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Paris 1976) sowie die Literaturberichte im Archiv für Papyrusforschung und Archiv für Liturgiewissenschaft.

13 Die Unterscheidung eines Gebrauchs des Begriffs Anaphora »im liturgischen Sinn« und »im literarischen Sinn« (Henner 4 mit Anm. 3) trifft die Sache nicht; denn liturgisch wird das Wort sowohl in engerer (= Hochgebet) wie in weiterer Bedeutung (= Meßformular) gebraucht; vgl. A. Baumstark, Art. Anaphora, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 418-427. Verbunden mit Namen, z. B. Basileios, bezeichnet in meinem Beitrag »Anaphora« das Hochgebet, »Liturgie« hingegen das entsprechende Gesamtformular.

14 Zur Definition vgl. H. Engberding, Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markus-Liturgie, in: *OrChr* 40 (1956) 41₉.

ern. Vor und neben den sahidischen Anaphoren wurden nämlich in Süden Ägyptens wie im ganzen Nilland griechische Formulare benutzt. Die sahidischen sind zudem selbst durchgängig Übersetzungen teils bekannter, teils sicher vorauszusetzender griechischer Vorlagen. Als Beispiel sei die sog. *Anàfora de Barcelona*¹⁵ angeführt. Dieses Formular vertreten zwei griechische Zeugen: P. Barc. – künftig: Papyri Montserratenses II – inv. 154b-155a (4. Jh.) und P. Vindob. G 41 043 (6. Jh.), sowie ein koptischer: Copt. Lov. 27 (6. Jh.). Letzteren erfaßt und beschreibt programmgemäß die hiesige »Übersicht« (Nr. 2.1.a). Die beiden griechischen Vertreter hingegen werden, der Grenzziehung entsprechend, nur beiläufig genannt und ganz unzulänglich beschrieben. Dabei bietet der nach Spanien/Katalonien gelangte den ältesten und einzig vollständigen Text des Anaphoraformulars und gehört innerhalb der Dishna-Papers / Bodmer-Papyri zu einem höchst bemerkenswerten Miszellankodex (P. Barc. inv. 126-181) mit liturgischen und sonstigen Schriften heidnischer wie christlicher Herkunft in griechischer sowie lateinischer Sprache¹⁶. Genauer betrachtet, gibt es zumindest im ersten Jahrtausend im strengen Sinn nicht eine »Koptische Kirche«, sondern nur koptische Christen, Gemeinden und Konvente innerhalb eines, auch nach der Spaltung über das Chalcedonense, ethnisch wie sprachlich breiteren alexandrinischen Patriarchats. Daraus folgt, daß die Liturgiewissenschaft (anders als die philologische Koptologie) die verschiedensprachigen Elemente der gefeierten Liturgie der Kopten grundsätzlich stets synoptisch zu betrachtet hat, im Sinne Baumstarks »durch allseitige Orientierung über das Ganze«¹⁷.

Henners »Übersicht über die sahidische Anaphoren-Überlieferung« (4-35) ist untergliedert in:

(1) »Fragmente unbekannter Anaphoren« (meint: anonym oder akephal überlieferte Formulare).

(2) »Namentlich bekannte Anaphoren« (meint: solche mit traditioneller Benennung).

(3) »Bekannte Anaphoren« (meint: solche, die auch in griechischen oder syrischen Fassungen unter meist identischen Namen erhalten sind)¹⁸.

15 R. Roca-Puig, *Anàfora de Barcelona i altres pregàries* (Missa del segle IV) (Barcelona 1994; 31999). Dabei handelt es sich nicht nur um »eine Zusammenfassung früherer Teileditionen« (Henner 5 Anm. 6), sondern um die Gesamtausgabe der griechischen christlichen Gebete der Handschrift einschließlich der nie zuvor veröffentlichten Passagen.

16 Fundort (zwischen Assiut und Pabau/Nag Hammadi) sowie Milieu (Kloster und/oder Schule) dieser Gruppe von Papyri sind umstritten; Übersicht: A. Blanchard, *Sur le milieu d'origine du papyrus Bodmer de Ménandre*, in: *Chronique d'Égypte* 66 (1991) 211-220.

17 A. Baumstark, *Rez. G. Diettrich*, in: *OrChr* 3 (1903) 221. In diesem Beitrag formulierte Baumstark bekanntlich zum ersten Mal sein Konzept einer »vergleichenden Liturgik«.

18 Solcherart Einteilung nach Namen entspricht eher patristischer Übung, die besonders an der Echtheit der Zuschreibung interessiert ist, weniger hingegen liturgiewissenschaftlichen Erfor-

Unter (1) sind zunächst acht Dokumente gebucht: a) *Copt. Lov.* 27 (6. Jh., Mittelägypten¹⁹), b) *Copt. Lov.* 28 (hier ohne Datierung, nicht vor 9./10. Jh.), beides Pergamente, c) *O. Crum* 4+7 (7./8. Jh., Deir el-Bahri); d) dessen Parallele *O. Petersb. inv.* 1133 (undatiert; Theben); e) das Papier *Lond. copt.* 150 = *Brit. Libr. Or.* 3580 A (7) (»in später Zeit entstanden«²⁰); f) *P. Palau Rib. inv.* 138 (nicht vor 10./11. Jh.); g) der mit f) verwandte Papyrus *Bonn, ULB So* 267 (7./8. Jh., in Deutschland angekauft²¹); h) Papyrus *Wien, Kunsthist. Mus. inv.* 8599b (7. Jh.). Hinzu kommen vier Hochgebets-Fragmente j-m) aus dem Euchologion »Z 100« des Schenute-Klosters, bekannt als E. Lannes »Grand Euchologe du Monastère Blanc« (nach 1000 nC.). Die i) als »umstrittene Texte« angeführten Materialien sind hier sämtlich auszuschneiden: *Wien, Kunsthist. Mus. inv.* 8586a, wahrscheinlich ein Totengebet, in dem auch K. Gamber nicht das Fragment eines Hochgebets sehen wollte (11), sondern, wie in der zugehörigen Anmerkung 46 wörtlich zitiert, »ein Inklinationsgebet vor dem Empfang der Kommunion«, also ein »Nebengebet« im Sinne Engberdings, wie dies gleichfalls E. Lannes »Offertoriumsgebete« auf den unedierten Blättern *Paris. copt.* 129²⁰ fol. 156-157 des Weißen Klosters sein werden. Lannes 1955er Meldung sahidischer Marien-Anaphoren — für die es äthiopische Vertreter bekanntlich gibt — wird hier meine Washingtoner Korrektur entgegenhalten, daß sie »ihre Existenz allein missverstandenen (sic) Beschreibungen Zoegas verdanken« (12)²². Wie dort sei deshalb hier festgehalten, daß mir erst die Überprüfung von *Borg. copt.* 109¹⁰⁸ und 109¹⁰⁹ durch denselben Lanne die Richtigstellung des

dernissen. Gottesdienstgeschichtlich ist der Namenspatron eines Gebetes gewiß nicht belanglos, insofern er Herkunft und Verbindungen anzeigen kann, z. B. Markos-Liturgie aus Alexandrien sowie miteinander verwandte kurze bzw. lange Basileios-Anaphoren; die gottesdienstgeschichtlich wichtigeren Fragen betreffen Typ, Herkunft, regionale Verbreitung, Bezeugungszeitraum, -häufigkeit. In dieser Hinsicht bietet Henners »Übersicht« wenig Auskünfte. Wenn diese »abschließend« (3) genannt wird, handelt es sich offensichtlich um einen von vielen Druckfehlern.

- 19 Nachzutragen: Erworben von C. Schmidt in Luxor; A. Martin, *Les collections de papyrus conservées en Belgique*, in: I. Andorlini u. a. (Hrsg.), *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, Firenze, 23-29 agosto 1998 2 (Firenze 2001) 889₂₂.
- 20 Ergänze: 1886 von H. Wallis angeblich in der Sketis erworben. Die Schrift vergleicht Crum mit dem *Vat. copt.* 58, 10. Jh; K. H. Kuhn bei G. J. Cumming, *The Liturgy of St Marc* = *OCA* 234 (Roma 1990) 128₇₁ datiert das Stück in das 11. Jh.
- 21 F.-J. Huschens, *Die orientalischen Handschriften der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn. Ein Verzeichnis unter besonderer Berücksichtigung der Provenienzen und der Bestandsgeschichte* (Bonn: ULB Abt. Hss. u. Rara 2000) 57 ohne Angaben zu Erwerbung oder Vorbesitzer und ohne Akz.-Nr. Nachzutragen: Später schränkte H. Quecke ein, seine Identifizierung des Bonner Stückes als Anaphora-Fragment sei »nicht ganz sicher« (Zukunftschancen a. O. [o. Anm. 3] 173₃₆).
- 22 Das hier wie vielfach sonst von Henner sorgfältigst gesetzte »sic« signalisiert in aller Regel keine inhaltlichen Fehler, sondern rügt beharrlich den Verzicht auf ß-Schreibung nach Schweizer Art.

von Theodor Schermann²³ zu verantwortenden Mißverständnisses gestattete. Es fehlt ein derzeit nicht greifbares, wegen seines Alters und bekannten Milieus aber wichtiges Stück: *Ex-Cheltenham, Phillipps Library, Inv. 16402 (frames 1 und 18)*, ein Papyrus²⁴ aus Epoche und unmittelbarer Umgebung des Bischofs Pesyntheos von Koptos (amt. ca. 601-†631/32)²⁵, mit »petitions for clergy and celebrant in the Mass, in phraseology differing from that of any extant Anaphora«²⁶.

Unter (2) findet man: drei pseudapostolische Formulare aus »Z 100«, das Eucharistiefragment *Berlin Or. fol. 1609 Bl. 1-2*²⁷ (hier nicht lokalisiert, 1887 in Luxor erworben²⁸, so gut wie sicher aus dem »Weißen Kloster«) sowie nach Lannes Repertorium Seymour de Riccis unedierte Kopie einer Jakobos-Anaphora derzeit mir unbekannten Aufbewahrungsortes²⁹.

Unter (3) sind zwei Hochgebete antiochenischen Typs aus »Z 100« verzeichnet: die »syrischen Anaphoren« (meint: auch in syrischer Übersetzung aus

- 23 Th. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6, 1-2 (Paderborn 1912) 166. im Anschluß an Zoëga a. O. (o. Anm. 7) 221f. In dessen Inhaltsangabe meint »anaphora« die rhetorische Figur der Rückbeziehung, sein »anaphorae in Deiparam« näherhin marianische Chairetismoi. Einen der so angesprochenen Texte, Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 3, wird Henner später edieren, ohne dort die forschungsgeschichtliche Fehlleistung zu erwähnen und richtigzustellen (s. u. bei Anm. 109ff.).
- 24 Thomas Phillipps, The Phillips manuscripts: catalogus librorum manuscriptorum in bibliotheca D. Thomae Phillipps / Medio-Montanis 1837-1871 (Reprint 1968) Nr. 16402 aus den »Libri MSS«, d. h. den von Conte Libri Carucci della Sommaia veruntreuten und nach England verschobenen Handschriften französischer Bibliotheken. Vgl. ferner W. E. Crum, Short Coptic texts from Coptic ostraca and papyri (London 1921) VIII₂.
- 25 W. E. Crum, Discours de Pisenthius sur saint Onnophrius, in: RevOrChr 20 (1915/17) 40f. mit 41₁.
- 26 Ders., in: O. H. E. Winlock / W. E. Crum, The monastery of Epiphanius at Thebes 1 = Publications of the Metropolitan Museum of Art Expedition to Egypt 2 (New York 1926) 198.
- 27 Mehr zu diesem Stück unten bei Anm. 53.
- 28 A. Harnack / C. Schmidt, Ein koptisches Fragment einer Moses-Adam-Apokalypse, in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 28, 2 (1891) 1045. Der heutige Berliner Band umfaßt sechs Blätter mehrerer sahidischer Handschriften. Zu Luxor als Umschlagplatz von Handschriften des Schenute-Klosters s. G. Maspero bei G. Steindorff, Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar = TU 17, 3a (Leipzig 1899) 1f₅. Die Herkunft der in Berlin Or. fol. 1609 konservatorisch vereinten Blätter ergibt sich u. a. daraus, daß eines die Diptychen des Weißen Klosters tradiert (s. u. zu Anm. 180).
- 29 E. Lanne erstellte, wie man weiß, sein Repertorium der sahidischen Eucharistietexte (o. Anm. 12) auf der Grundlage der von Louis-Théophile Lefort (1879-1959) gesammelten Photos. Es wird daher zu prüfen sein, ob die Löwener Photothek eine Aufnahme der Kopie de Riccis oder ihrer Vorlage enthält. Gleiches gilt für bisher nichtidentifizierbare Fragmente in Wien, die Lanne ohne Signatur anführt, nämlich Komplementblätter 1) zu Paris. copt. 120²⁰ fol. 156-157 (vgl. Henner 12₄₇) und 2) zum Großen Pariser Diakonale »BnF 129²⁰ 139-45« (Henner 162₁₂₈).

dem Griechischen erhaltenen) eines Johannes von Bosra und des Severos von Antiochien, ferner die sahidischen Vertreter des Drei-Anaphoren-Kanons der unterägyptischen Liturgie³⁰, bestehend aus der alt-alexandrinischen Markos/Kyrillos-Anaphora³¹ sowie zwei Formularen des antiochenischen Hochgebetstyps: Basileios- und Gregorios-Anaphora. Nachzutragen ist das unveröffentlichte Fragment einer Severos-Anaphora der vormaligen Sammlung Sayce³².

Für die Markos/Kyrillos-Anaphora sind genannt: »Z 100«, *Copt. Lov.* 29 (11./12. Jh.) und die Holztafel *Brit. Mus. inv.* 54036 (7./8. Jh.) mit einer koptischen Parallele zum griechischen *P. Ryl.* 465 (6. Jh., mit Charakteristika nichtchalcedonensischer Euchologie). Es fehlt der 4. bekannte Zeuge: Die Papierhandschrift in Prag (ehemals Sammlung Carl Wessely), 11. Jh., sahidisch mit geringem faijumischen Dialekteinschlag³³.

Die Basileios-Anaphora ist vertreten durch 1) *P. Bal.* 28 aus dem Scriptorium des berühmten griechischen Eucharistie-Papyrus von Deir el-Bala'izah (beide frühes 7. oder spätes 6. Jh.), 2) das »Lefort-Fragment« (7./9. Jh., Benjamin I. [amt. 622/62] commemoriert, Mittelägypten zugewiesen³⁴), 3) »Z 100« und 4) »Borgia Copto 109/103,2« (gemeint ist jedoch *Vat. copt.* 103, 2), 11. Jh., sowie drei der an dieser Stelle allenfalls als Annex anzuführenden Diakonale-Fragmente aus dem Weißen Kloster³⁵, von denen zwei durch erhaltene Über-

30 Ältester mir bekannter Beleg: Passio der hl. Johannes und Symeon: H. Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Borgia* (Paris 1886/87) 180.

31 In sieben, z. T. sehr langen Anmerkungen (S. 21 Anm. 95 bis 23-25 Anm. 102) ist die griechische Überlieferung des Formulars abgehandelt. Ich darf mir hier Richtigstellungen ersparen und für alles Nötige verweisen auf H. Brakmann, *Das alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 39 (1996) 149-164.

32 Erwähnt bei W. E. Crum, *New Coptic manuscripts in the John Rylands Library*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 5 (1918/20) 499, erworben in Qus (ders.: Winlock/Crum, *The monastery of Epiphanius a. O.* [o. Anm. 26] 984); der heutige Eigentümer ist mir nicht bekannt.

33 Prag, Oriental. Inst. Ms. I-IV; veröffentlicht von V. Hažmuková, *Miscellaneous Coptic prayers*, in: *Archiv Orientální* 8 (1936) 318-333; 9 (1937) 107-145, erwähnt Quecke, *Zukunftschancen a. O.* (o. Anm. 3) 138₁₀₆; vgl. Leslie S. B. MacCoull, *The Strange Death of Coptic Culture*, in: *Coptic Church Review* 10 (1989) 41.

34 Für Henner ist die Herkunft der Blätter »unbekannt« (S. 29). Sie wurden 1949 von J. Doresse bei verschiedenen Kairener Antiquaren, wohl Phokion J. Tano († 1972) und A. Eid, erstanden. Mittelägypten als Heimat vermutet J. Doresse, *Les anciens monastères coptes de moyenne Égypte (du Gebel-et-Tur à Kôm Ishgaou) d'après l'archéologie et l'hagiographie*, Diss. masch. Paris (1970) 2, 571₉₉.

35 Henner 30f. nennt den Heimatort nicht. Er fehlt auch in Anm. 133, wo der falsche Eindruck entstehen kann, die dort zitierte Bemerkung über die von den Diakonika repräsentierten »Gewohnheiten des genannten Klosters« beziehe sich auf das kurz zuvor erwähnte Makarios-Kloster in der Sketis.

schrift ausdrücklich mit der Basileios-Liturgie verknüpft sind³⁶. Zu erwähnen gewesen wären das unveröffentlichte Papier-Fragment *P. Mich. inv. 4538a* (mit Epiklese) sowie der Anaphoraschluß auf dem von George Sobhy († 1964) edierten Doppelblatt einer späten Papierhandschrift mit liturgischen Texten in sahidisch-faijumischem Mischdialekt³⁷.

Die Gregorios-Anaphora³⁸ tritt bisher auf Sahidisch nur in »Z 100« auf sowie mit *P. Vindob. K 4845* (olim K 70), von Henner in ihren »Fragmenta« neu ediert.

Eigentliche Schwäche dieser Zusammenstellung ist nicht ihre verständliche und kaum vermeidbare Unvollständigkeit, sondern daß jeder Versuch einer liturgiehistorischen Auswertung der immerhin an die dreißig Seiten des Buches füllenden »Übersicht« unterbleibt. Sie dient hier im Wesentlichen nur als »Hintergrund« (208) der Neubearbeitung des *P. Vindob. K 4854* – wozu sie freilich wenig benötigt wird – sowie zu erneuter Demonstration der längst bekannten Vielfalt aus Ägypten zumindest fragmentarisch erhaltener Eucharistiegebete. Dabei lassen sich schon jetzt beachtliche liturgiehistorische Zwischenergebnisse erkennen:

1) Direkte Zeugen von Anaphoren in sahidischem und sonstigem Koptisch sind bisher nicht vor Mitte des 6. Jh. nachzuweisen.

2) Auffällig stark ist bei den Kopten, und zwar sowohl im Norden wie im Süden, der antiochenische Hochgebetstyp vertreten, starken Einfluß aus Richtung Syrien verratend.

3) Bei den Priestertexten sind im Süden Markos/Kyrillos- und Basileios-Anaphora über dieselbe Periode ähnlich oft auf Sahidisch bezeugt. Letzteres Formular erlangt freilich das Übergewicht, jedenfalls für das Weiße Kloster, rechnet man die Bezeugung durch Diakonenbücher hinzu.

4) Seltener begegnet auf Sahidisch im nämlichen Zeitraum die Gregorios-Anaphora, etwa gleich häufig die sahidische Severos-Anaphora, von der im

36 Näheres unten zu Anm. 220ff. Henner 30f. und 144f. ordnet die Namensangabe fälschlich dem Anfang der Anaphora zu. In beiden Handschriften steht die Überschrift vor Beginn der ganzen Liturgie.

37 E. M. Husselman, The collection of papyri, in: W. H. Worrell, Coptic texts in the University of Michigan Collection (Ann Arbor 1942) 14; G. P. Sobhy, Two leaves in the Coptic dialect of Middle Egypt (SF¹), in: *Mélanges Maspero = Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* 67 (1934/37) 245-250.

38 An Christus gerichtet, damit aber nicht etwa »singulär« (Henner 33). Zum selben Typ an Christus gerichteter Hochgebete gehören die in Ägypten wohl durch syrische Emigranten verbreitete und in Auszügen erhaltene Anaphora des Johannes von Bostra sowie das Gebetszitat in einer Stifterinschrift der Marienkirche in Babylon/Alt-Kairo, jetzt datiert 735, das nach Baumstark ein altes, sonst unbekanntes Eucharistisches Hochgebet vom Typ der Gregorios-Liturgie vertritt. Ein Friedenskußgebet der sahidischen Gregorios-Liturgie ist durch Ryl. Copt. 21 (Papierfragment vielleicht des 11. Jh.) überliefert.

Norden Ägyptens nur griechische und bohairische Auszüge, in aller Regel »anaphorische Nebengebete«, zu belegen sind³⁹.

5) Die größte Zahl erhaltener sahidischer Anaphoren-Texte entstammt erwartungsgemäß dem Weißen Kloster, überdies einem einzigen Euchologion: »Z 100«⁴⁰. Daher durfte gefragt werden, ob die aus Sicht des Nordens unkanonischen Formulare »jemals außerhalb des Weißen Klosters eine weitere Verbreitung im liturgischen Alltag der Kirche« hatten oder am Ende gar »Kunstprodukte ohne große praktische Bedeutung« gewesen seien⁴¹. Die uns jetzt vorliegende Dokumentation zeigt, daß sich südägyptisches Hinausgreifen über den Dreier-Kanon Eucharistischer Hochgebet nicht auf dieses eine Kloster beschränkte. Dies erklärt und wird zugleich beglaubigt durch die Nachricht,

39 Nicht allein die »syrische Anaphora« (Henner 20₉₂), sondern auch die griechischen, bohairischen und sahidischen Reste behandelt A. Baumstark, *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 2 (1922) 92-98; ferner ist zu berücksichtigen ders., *Rez. Anaphorae Syriacae*, in: *OrChr* 36 (1941) 248-251; Crum, *New Coptic manuscripts a. O.* (o. Anm. 32) 498f. Außer durch die liturgischen Dokumente wird der Gebrauch der Severos-Anaphora unter oder bald nach Kaiser Justinian belegt durch die *Vita* (BHO 11) des Pachomianerabtes Abraham: PO 11, 686.

40 Ed. E. Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* = PO 28, 2 (Paris 1958). Henner widmet dieser wichtigen Handschrift einen längeren Exkurs (12-15). Ihr Referat der Forschungsgeschichte, die sich zu einem beträchtlichen Teil in den Bänden dieser Zeitschrift abgespielt hat (*OrChr* 16. 1920, 1-19; 23. 1927, 174; 24. 1927, 379f.; 29. 1932, 111-125; 41. 1957, 67-75; 42. 1958, 44-54; 43. 1959, 59-102) enthält manche Ungenauigkeit: Die Sammlung des Stefano Card. Borgia (1731-1804) befand sich 1789 noch nicht im Vatikan (12). A. Baumstark hat H. Goussens Photos der Pariser Blätter nicht »übernommen« (13); sie wurden der Bonner UB übereignet und gingen im 2. Weltkrieg unter. Baumstark gab auch nie »seine Absicht bekannt, diese Texte zu edieren« (13), sondern beauftragte damit aus gutem Grund andere Gelehrte, die freilich nur z. T. die ihnen angetragene Aufgabe erfüllten. Gegenüber Lanne ist wenig Fortschritt zu erkennen: Hinsichtlich des Alters der Handschrift bleibt es bei »wohl aus dem 10. oder 11. Jh.« (Henner 12. 39₁₇), dem Mittelwert von H. Hyvernat, *Fragmente der altcoptischen Liturgie*, in: *Römische Quartalschrift* 1 (1887) 330 und H. Lietzmann, *Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillos-Liturgie*, in: *OrChr* 16 (1920) 1: 9./11. Jh.; E. Tisserant, *Specimina Codicum Orientalium* = Tab. in usum Schol. 8 (Bonnae 1914) XI. XLV nr. 72: 9./10. Jh.; W. E. Crum bei H. W. Codrington: *Anaphorae Syriacae* 1, 1 (Roma 1939) 52: 10./11. Jh.; E. Amélineau, *Catalogue des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale* (Manuskript vom Jahr 1890): 13. Jh. Die tabellarische Rekonstruktion der Handschrift durch Lanne, *Euchologe a. O.* 274f. wird Henner 12-15 wiederholt, allerdings unter Verzicht auf die Angabe der heutigen Signaturen der verstreuten Blätter, was ihre Benutzung unnötig erschwert, jedoch mit Behebung eines Versehens: In Lannes Inhaltsangabe – nicht in seiner Edition – fehlt das Blatt mit pag. 221-222. Die durch H. Engberding, *Untersuchungen zu den jüngst veröffentlichten Bruchstücken sa'idischer Liturgie*, in: *OrChr* 43 (1959) 75 gegenüber Lanne veränderte Anordnung der Blattfolge wird zwar von Henner referiert, aber im Gegensatz zu O. Skjærbæk Madsen, *Nadverbønnerne i de Ægyptiske liturgier frem til den arabiske periode* (København 1973) 95 nicht befolgt, obschon plausibel und m. E. nötig (vgl. *OrChr* 66 [1982] 119₁₀). In Lannes Text erkennt Henner 69₁₄₃ einen vereinzelt Fehler entweder der Edition oder der Vorlage. Die Kontrolle der Handschrift bestätigt den Druckfehler.

41 Quecke, *Zukunftschancen a. O.* (o. Anm. 3) 172.

daß Patriarch Gabriel II. (amt. 1131/45) gezielt gegen Sonderbräuche und Eigentexte Oberägyptens, insbesondere die dort verwendeten zahlreichen Anaphoren, vorging⁴².

Das Wiener Fragment der Gregorios-Anaphora

Auf die »Übersicht« folgt die lang erwartete Neubearbeitung des Wiener Papyrusfragments der sahidischen Gregorios-Liturgie, deren erste und bis jetzt einzige Ausgabe schon 1886 durch Jakob Krall (1857-1905) erfolgte⁴³. Er lokalisierte das Blatt »dem Dialecte nach« im Hermopolites⁴⁴, enthielt sich aber jeden Datierungsversuchs. Drei Nachdrucke machten die »nicht sehr geglückte Bearbeitung« (36) den Liturgiehistorikern bekannt⁴⁵, von denen es zwar »immer

42 Gabriel II. ibn Turayk can. 1, 26 (OrChrPer 1 [1935] 41 Burmester).

43 J. Krall, Aus einer koptischen Klosterbibliothek I, in: Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer 1 (Wien 1887) 62-72. Meine Abweichung von der auch bei Henner zu lesenden Datierung seiner Editio princeps auf 1887 ist kein Versehen. Das 1. Heft der »Mittheilungen«, das Kralls fiktiv auf den 1.1.1887 datierten Beitrag enthält, wurde am 27.9.1886 ausgeliefert mit der Jahresangabe 1886 auf dem Umschlag (im Exemplar der ULB Bonn erhalten). Die scheinbar kleinliche Korrektur ist wichtig für die Beurteilung der von Krall abweichenden Lokalisierung dieses und anderer Papyri durch T. Orlandi, *Papiri copti di contenuto teologico* = Mittheilungen aus der Papyrussammlung der ÖNB NS 9 (Wien 1974) 15-21. Dieser beanspruchte die koptischen literarischen Papyri der ÖNB gleich ihren sahidischen Pergamenten für das Weiße Kloster, indem er sie gleichsetzte mit den etwa 200 Stücken, die nach einem brieflichen Verkaufsangebot Th. Graf von 21.11.1887 angeblich in einem achmimischen Haus, also in der Nähe des Schenute-Klosters, gefunden wurden. Doch kann schwerlich der gesamte Wiener Bestand koptischer nichtdokumentarischer Papyri und mit Sicherheit nicht das vorliegende Stück, da eben schon 1886 ediert, dem im genannten Graf-Brief geschilderten Fund zugerechnet werden. Vorbehalte gegen Orlandis Hypothese deutete zuvor schon an H. Loebenstein, Vom »Papyrus Erzherzog Rainer« zur Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, in: Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Textband (Wien 1983) 19; vgl. jetzt T. Orlandi, The library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe, in: A. Egberts u. a. (Hrsg.), *Perspectives on Panopolis* = *Papyrologica Lugduno-Batava* 31 (Leiden 2002) 224: »the origin of the manuscripts is not certain«.

44 Die Wiener Coptica stammen im Wesentlichen aus dem Faiyum, dem Hermopolites und dem Schenute-Kloster. Nach Henner 89 würden in der Wiener Nationalbibliothek »seit 1884 623 Blätter aus dem Weißen Kloster aufbewahrt«. Der Ankauf in größerer Zahl erfolgte erst 1887 (Loebenstein a. O. 18). Masperos Entdeckung der cachette des Schenute-Klosters wird gewöhnlich auf 1883 datiert, neuerdings auf 1885 (R.-G. Coquin, Rez. Jansma, in: *Byz. Zeitschrift* 71 [1978] 373). Aus Hermopolis Magna gelangten offenbar seit 1886, also dem Jahr der Ausgabe unseres Fragments, zahlreiche griechische, koptische und arabische Objekte in die Wiener Sammlung (Loebenstein a. O. 6f. 18).

45 Henner 37 Anm. 7f. nennt DACL 1, 2, 1905f. und 13, 1, 1393-1396. Hinzu kommt F. Cabrol/H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiae Liturgica* 1, 2 (Paris 1913) CLXXV. Intensiv benutzt wurde K 70 (heute K 4854) von O. von Lemm, Ein Ostrakon der Kaiserlichen Eremitage, in: *Mémoires de l'Acad. Imp. de St.-Petersbourg* 11, 4 (1910) 137-147 zur Rekon-

wieder« (36), aber »nie richtig beachtet« worden sei (79). Ausgerechnet an prominenter Stelle, in den Gregorios-Monographien von E. Hammerschmidt (1957) und A. Gerhards (1984), wurde das Stück tatsächlich übersehen, in beiden Fällen allerdings nicht ohne unverzügliche Äußerungen des Bedauerns durch Kollegen wie H. Engberding in *OrChr* 42 (1958) 140. Wirklich vergessen war es also nicht, als daran 1988 in Louvain-la-Neuve mit der Klageformel »nur in veralteter Edition vorliegend« erinnert wurde, die hier zur Legitimierung der neuen Ausgabe zitiert ist (3. 36). Daß »in den über hundert Jahren« seit Krall »nie der Versuch einer Neuedition unternommen« wurde (38), stimmt so allerdings nicht. Frühere Revisionspläne, so H. Queckes 1989 im Rahmen der Bonner Neubearbeitung der bekannten Sammlung »*Prex Eucharistica*«, scheiterten zum einen an dem Problem, Z. 1f. des Rekto zu verstehen, die Krall kaum von ungefähr ungedruckt gelassen hatte⁴⁶, zum anderen an den Schwierigkeiten der Zuordnung der nur partiell edierten Fragmente *K* 82 bzw. *K* 83 zum Blatt *K* 4854 (olim *K* 70). Gehören sie zum selben Kodex, in diesem dann zum selben Gottesdienstformular oder gar zum selben Blatt, also der Anaphora? Hier werden die Schwierigkeiten dadurch erledigt, daß die Herausgeberin die fraglichen Zeilen liest und mit dem Zugeständnis übersetzt: »Der Sinn ... ist nicht ganz klar« (42₂₅; vgl. 78). *K* 82 und *K* 83 bearbeitet sie getrennt von der Gregorios-Anaphora (80-85) und erkennt auf ihnen »Reste liturgischer Texte«, über deren Inhalt wegen des geringen Textbestandes kaum Aussagen möglich seien (80). Ohne Einordnung in einen größeren Kontext ist mit den wenigen Buchstaben, die sich nur selten zu verständlichen Wörtern (ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ, ΠΑΠΟCΤΟΛΟC) zusammenfügen oder ergänzen lassen, in der Tat kaum etwas anzufangen. Immerhin darf man als auffällig notieren, daß diese Begriffe sämtlich dem Wortgottesdienst der Meßfeier entstammen.

Bezüglich der Lokalisierung des Zeugen (ausgezeichnete Photos auf Taf. 1-6) stimmt Henner Krall zu, ohne die abweichende Ansicht T. Orlandis⁴⁷ zu diskutieren oder nur zu erwähnen. Ihre erstmals vorgetragene Datierung: 2. Hälfte des 6. Jh. (38; vgl. 80⁴⁸), wirkt bestimmter vorgetragen, als sie es beim

struktion des sahidischen Anaphoraabschnitts auf dem Kalksteinsplitter St. Petersburg, Staaatl. Eremitage, inv. 1153. Gebucht ist der Wiener Papyrus auch bei Lanne, *Textes a. O.* (o. Anm. 12) 14.

46 Krall a. O. (o. Anm. 43) 70 gab zutreffend an: »die Vorderseite hat 18, die Rückseite 19 Zeilen«, edierte den Text jedoch »ohne Berücksichtigung der Zeilenabteilung des Originals« in 33 fortlaufend gezählten Zeilen.

47 Siehe oben in Anm. 43.

48 Beachte die Einschränkung Henner 40: »mit hoher Wahrscheinlichkeit in das 6. Jahrhundert zu datieren; wohl eher auf die zweite Hälfte«, ebd. 75 wird es »spätes 6. Jh.« heißen.

heutigen Stand der koptischen Paläographie sein dürfte, ist tatsächlich auch vor allem mit griechischem Vergleichsmaterial gestützt⁴⁹.

Hinsichtlich des Inhalts des Gebetes ist der erzielte Zugewinn der Neuausgabe, liturgiewissenschaftlich gesehen, enttäuschend (wenn man nicht als Gewinn die Gewißheit verbuchen will, daß Krall uns keine Schätze vorenthalten hat). Das Wiener Blatt enthält:

1) sahidische rubrizistische Notizen zur Prae-Anaphora mit Erwähnung von Gebeten, des Symbolons und des diakonalen προσφέρειν-Rufes (Z. 1r-4r),

2) den priesterlichen Part des Eröffnungsdialogs des Hochgebetes ohne Antworten des Volkes, wie üblich in Griechisch⁵⁰, mit an dieser Stelle seltenem Εἰρήνη πᾶσιν am Anfang (Z. 5r-9r),

3) den Beginn des Ante-Sanctus der sahidischen Übersetzung der Gregorios-Anaphora (Z. 10r-19v).

Das Blatt entstammt offensichtlich einem für die Hand von Priestern bestimmten Kodex, einem εὐχολόγιον oder sacramentarium, zu gebrauchen in einer koptischsprachigen Gemeinde oder Klosterkommunität. Die Nichtberücksichtigung von Volks- und Diakonentexten resultiert aus dem Charakter eines »Rollenbuchs« (in liturgischem, nicht im kodikologischen Sinn), braucht nicht zu befremden und zwingt nicht zu angestrengten Spekulationen über scheinbar Fehlendes. Was man an Textmaterial vor Augen hat, gilt es methodisch zu scheiden in a) das Proprium der Gregorios-Anaphora und b) das Ordinarium der Meßfeier.

Der an die Edition anschließende Kommentar befaßt sich zunächst mit dem liturgischen Geschehen vor Beginn des Gregorios-Propriums (46-57) und stolpert dabei am laufenden Band über Rätselhaftes, Befremdliches, Probleme und Fragen. Die Last wäre leichter geworden 1) durch den Verzicht auf Versuche, dem Dokument Antworten auf Fragen abzurufen, zu denen es jede Auskunft verweigert. Darüber z. B., warum »zwar auf das Credo hingewiesen wird, jedoch die umfangreichen Gebete zum Friedenskuß hier fehlen«, läßt sich eifrig und umfänglich spekulieren, aber keine klare Antwort finden, weil eine Quelle mit gewollt lückenhafter Information (hier stichwortartige Rubrizierung und Ausrichtung auf die praktischen Bedürfnisse eines koptischen Priesters damaliger Zeit) zu dem, was wir als Leerstellen empfinden mögen, eben keine Nachricht übermittelt. Manches Rätsel löst sich 2), wenn man benachbarte ägyptische Quellen stärker als geschehen bezieht und den Liturgienvergleich weniger grobmaschig durchführt, insbesondere den bekannten Unterschied der Konfessionen im ägyptischen Christentum berücksichtigt,

49 Orlandi, Library a. O. (o. Anm. 43) 220. 224 datiert die sahidischen Papyri in Wien allgemein in das 7. bis 9. Jh.

50 Versehentlich spricht Henner 208 vom »sahidischen Text des Eröffnungsdialogs«.

hier die Anhänger (= Melchiten), dort die Gegner des Chalcedonense. Dann nämlich zeigt sich, daß es in Ägypten für die Stellung des Symbolons zwei unterschiedliche, die konfessionellen Traditionen trennende Ordnungen gab⁵¹: Im Koptenpatriarchat wird es rezitiert vor dem Pax-Ritus, dem man es offenbar gedanklich zuordnete, und *vor* dem προσφέρειν-Diakonikon, das ursprünglich mit der Gabenprozession, nicht dem Hochgebet, verbunden war (vgl. Trad. Apost. Rez. E; Brief des Makarios von Memphis an die koptischen Archonten). Die chalkedonensischen Melchiten hingegen sprachen das Credo unmittelbar vor dem Hochgebet und *nach* dem προσφέρειν-Ruf, wobei unerheblich ist, daß eine einzelne Handschrift der melchitischen Markos-Liturgie, der von Henner überschätzte liturgische Thesaurus Vat. gr. 1970 (Südtalien), während dessen den Priester still das sonst in der Vormesse angesetzte Gabengebet (εὐχή τῆς προθέσεως) rezitieren läßt. Vor dem Hintergrund der differierenden Consuetudines betrachtet, gibt die Reihenfolge der Stichwörter **ΠΙΣΤΙΣ – ΠΡΟ-
ΨΥΠΕΙ** im Wiener Fragment zweifelsfrei zu erkennen, daß seine Benutzer in der Prae-Anaphora offensichtlich jener Übung folgten, die sich bei den Kopten dauerhaft und allgemein etablieren konnte.

Für den Dialog vor dem Hochgebet wie für andere kleine Formeln, die Diakon und Priester während der Feiern in Richtung Gemeinde äußern, gilt der Grundsatz der Beständigkeit. Sie »gehören« zunächst nicht zu einzelnen Formularen, etwa der Markos/Kyrillos- oder der Gregorios-Anaphora, sondern zu den Consuetudines der feiernden Gemeinde oder sie umgebender größerer Traditionsbezirke, werden also auch dann geäußert, wenn die Formulare der Priestergebete bei Gelegenheit wechseln. In *K 4854* treten die kleinen Formeln vor dem Hochgebet, seit Krall unbestritten, in typisch ägyptischer Form auf. Dies steht, liturgisch gesehen, nicht in Spannung zur Verwendung einer Anaphora außerägyptischer Herkunft, z. B. der Gregorios-, sondern belegt deren Eingemeindung in eine einheimischen Traditionen verpflichtete Gottesdienstordnung. Daß man, wie griechische und bohairische Quellen belegen, im Norden Ägyptens bei Verwendung desselben Anaphora-Formulars anders verfuhr und dort die Gregorios-Anaphora mit gleichfalls importiertem Formelgut – und zwar aus der Jakobos-, nicht der byzantinischen Liturgie (gegen S. 49) – verband bzw. verbunden bewahrte und mit ägyptischen kleinen Formeln

51 Dabei ist als bewiesen unterstellt, daß der griechisch-arabische Paris. gr. 325 wie unbestritten die anderen griechischen Handschriften mit der sog. ägypt. Basileios- und der Gregorios-Anaphora dem Kopten-Patriarchat entstammt (zuletzt H. Brakmann, Zur Stellung des Parisinus graecus 325 in der Geschichte der alexandrinisch-ägyptischen Liturgie, in: Studi sull'Oriente Cristiano 3, 1 [1999] 97-110 mit Lit.) und nicht, wie Henner 55₃₁ im Gefolge Engberdings annimmt, »melchitischer Herkunft« ist.

verdoppelte⁵², widerspricht dem nicht und muß nicht »in einem späteren Stadium der Textüberlieferung« (78) erfolgt sein, sondern kann an einem anderen Tradentenkreis liegen.

– *Das rätselhafte Εἰρήνη πᾶσιν*

Im Priesterpart des Dialoges vor dem Hochgebet ist beim Wiener Zeugen eigentlich allein das vorangestellte Εἰρήνη πᾶσιν problematisch. Es besitzt – wie die Dialogformeln insgesamt – eine jüngere direkte Parallele im Berliner Fragment *Or. fol. 1609 Bl. 1-2* aus dem Weißen Kloster und wurde bei dessen Edition von H. Quecke ausführlich diskutiert⁵³. Henner greift darauf zurück, ohne neues Material, weitere Argumente oder einen Erkenntnisfortschritt zu bringen. Schon Quecke bezweifelte nicht die faktische Rezitation des Grußes an der von beiden sahidischen Zeugen verzeichneten Stelle. In der Frage seiner konkreten Bedeutung im Wiener und Berliner Text verzichtete er ausdrücklich auf jede Vermutung, während Henner jetzt meint, an dieser Stelle der Liturgiefeier sei möglicherweise der Friedenskuß ausgetauscht worden (52f.). Ausgangspunkt der Überlegungen Queckes war das Empfinden, die beiden nahe hintereinander stehenden Priestergrüße Εἰρήνη πᾶσιν und Ὁ κύριος μετὰ πάντων wirkten als Verdoppelung »etwas hart«⁵⁴. Er folgerte daraus, ersterer stehe nicht am ursprünglichen Ort; vermutlich gehöre er eigentlich zum Pax-Ritus oder sei die unbedachte Mitübernahme beim Import eines in seiner Heimat mit dem Gruß verbundenen Orationsformulars⁵⁵. Eine Verknüpfung von Eirene-Gruß und Friedenskuß ist bezeugt. Doch läßt ersterer, da in den Feiern häufig geäußert, nicht unbedingt auf nahe Präsenz des präanaphoralen Pax-Ritus schließen. Der Gruß Εἰρήνη πᾶσιν erfolgt regelmäßig immer dann, wenn sich der Priester nach zwischenzeitlich anderem Tun erneut dem Volk zuwendet. Die Widerlegung seiner Bedenken bereitete Quecke selbst mit dem Hinweis vor: »In der griechischen Jakobusliturgie haben wir den Gruß an der gleichen Stelle, wobei sich auch hier eine Doppelung mit dem folgenden Gruß ergibt«⁵⁶, übrigens auch bereits in den älteren georgischen Handschriften derselben Liturgie⁵⁷ und deutlich nach vollzogenem Friedensritus (ἁσπασμός). Die Übung der palästinisch-syrischen Nachbarn Ägyptens empfand Quecke

52 Zum Problem vgl. H. Engberding, Ein Problem in der Homologia vor der hl. Kommunion in der ägyptischen Liturgie, in: OCP 2 (1936) 149-151.

53 H. Quecke, Ein saidisches Eucharistiefragment (Berlin, Ms. or. fol. 1609 a), in: Muséon 79 (1966) 113-131 (mit Photo von fol. 2v nach S. 120); ders., Berichtigung: ebd. 315.

54 Ebd. 128.

55 Ebd. 126. 128.

56 Ebd. 128.

57 M. Tarchnišvili, Liturgiae Ibericae antiquiores = CSCO 123/Iber. 1 (Louvain 1950) 8.

als »etwas weniger hart« denn den hier vorliegenden Fall, weil dort zwischen beiden Grüßen das Diakonikon Στῶμεν καλῶς κτλ. mit der Gemeindeantwort Ὑλεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως steht sowie ein priesterliches Privatgebet, das, da still vollzogen, als Abstandshalter jedoch nicht unbedingt zählt. Den seinerzeit von Quecke nicht berücksichtigten Diakonenbüchern des Weißen Klosters – denen Henner den dritten Teil ihres Buches widmet, hier aber keine Beachtung schenkt – läßt sich freilich entnehmen, daß in Oberägypten zwischen den Diakonika um den Προσφέρειν-Ruf und dem Einleitungsdialog des Hochgebetes Gegenstücke zur Ordnung der Jakobos-Liturgie üblich waren⁵⁸. Daraus folgt: Der Brauch, den die beiden Wiener bzw. Berliner Zeugen erkennen lassen, ist keineswegs »härter« als jener, an dem z. B. Jerusalems Christen keinerlei Anstoß nahmen. Diese Beobachtung belegt einmal mehr, daß erst die Synopse der verschiedenen liturgischen »Rollenbücher« ein umfassenderes Bild der gottesdienstlichen Feiern ergibt, mit der methodischen Folge, daß die isolierte Betrachtung einzelner Quellen und -gattungen im Sinne Baumstarks »durch allseitige Orientierung über das Ganze«⁵⁹ zu ersetzen ist. Ferner verrät uns der im bohairischen Meßbuch belegte Brauch der Kopten, mit welcher speziellen liturgischen Handlung des Priesters in der Prae-Anaphora sich der Gruß tatsächlich plausibel verbinden läßt: Der Zelebrant nimmt im Hinblick auf das bevorstehende Hochgebet die Handwaschung vor, wendet sich zur Gemeinde um, besprengt sie mit Wasser und grüßt sie aus diesem Anlaß mit Εἰρήνη πᾶσιν⁶⁰.

58 Leiden copt. 74 = Insinger 31 aus dem Diakonale »Z 108, 1« (W. Pleyte / P. A. A. Boeser, Manuscripts coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide [Leide 1897] 133); Paris. copt. 129²⁰ fol. 139r (unveröffentlicht).

59 Baumstark, Rez. Diettrich a. O. (o. Anm. 17) 221.

60 J. A. Assemanus, Missale Alexandrinum = Codex liturgicus ecclesiae universae 4, 2 (Romae 1754) 2, 43; A. 'Abdallah (ed.), L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca copto = Studia Orientalia Christiana, Aegyptiaca 14 (Cairo 1962) 372. Ganz ähnlich folgt eine Besprengung der Gläubigen den Waschungen nach der Kommunion; O. H. E. KHS-Burmester, The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments = Publ. de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents 10 (Le Caire 1967) 79f. Hat meine Erklärung Bestand, wird sie auch für das Εἰρήνη πᾶσιν der Jakobos-Liturgie gültig sein. Für das altchristliche Jerusalem ist jedenfalls sicher, daß dort die präanaphorale Händewaschung nicht, wie bei uns heutzutage, nebenher und fast etwas verschämt vom Einzel- oder Hauptzelebranten vollzogen wurde, sondern von allen konzelebrierenden Bischöfen und Presbytern gemeinsam sowie begleitet durch einen eigenen poetischen Gesang des Proprium Missae (H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [vom 5. bis 8. Jh.] = Wiener Beiträge zur Theologie 28 [Wien 1970] 99-113).

– *Einheit in der Verschiedenheit*

Hinsichtlich des Eigentextes der Gregorios-Anaphora ergibt Henners ausführlicher Vergleich⁶¹ (43-46. 57-71), daß die sahidische Version, soweit erhalten, nur geringfügige und inhaltlich unbedeutende Abweichungen gegenüber der griechischen und der bohairischen Fassung aufweist (78), und bestätigt damit den schon von Ernst Hammerschmidt für die Gregorios-Anaphora von »Z 100« ermittelten Befund⁶². Das Gebetsformular war offenbar relativ stabil und blieb über die Jahrhunderte im Kern unverändert. Der sahidische Text in Wien, zumal nur wenige Zeilen umfassend, fördert daher das Verständnis des Gebetes naturgemäß nur unwesentlich. Insofern Henners Kommentar sich auf den Umfang des Wiener Fragments beschränkt, bleibt er notwendig bruchstückhaft und bildet keine Alternative zu A. Gerhards' Beitrag zur Geschichte dieses Hochgebets⁶³. Doch sind einzelne Fortschritte anzuerkennen, so bei Henners Ausführungen zur Gottesanrede des Gebetes (61f. mit Anm. 110).

– *Unklare Verhältnisse*

Bedeutender ist das Stück in Wien für die Bestimmung von Verhältnis und Abhängigkeiten der drei in Ägypten gebrauchten Sprachversionen des Gregorios-Hochgebetes. Da das Original zweifelsfrei in Griechisch entstand und eine Übertragung aus dem bohairischen in das sahidische Koptisch ausscheidet (72: »völlig abwegig«), reduziert sich das Problem auf die Frage, ob ein sahidischer Text das Zwischenglied zwischen der griechischen und der bohairischen Fassung bildete oder diese direkt aus jener übertragen wurde. Bisherige Antworten lauten gegensätzlich. Für die Möglichkeit eines sahidischen Zwischentextes sprach sich H. Lietzmann aus⁶⁴, dagegen H. Engberding⁶⁵ und

61 In ihrer tabellarischen Zusammenstellung der drei Textfassungen (S. 43-46) folgt Henner für den griechischen Text Gerhards' Edition, läßt damit die Diakonika vor der Anaphora aus, obwohl sie uns überliefert sind und bei Renaudot auch gedruckt vorliegen.

62 E. Hammerschmidt, Die koptische Gregoriosanaphora = Berliner Byzantinische Arbeiten 8 (Berlin 1957) 104.

63 A. Gerhards, Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 65 (Münster i. W. 1984).

64 H. Lietzmann, Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillosliturgie, in: OrChr 20 (1920) 3: »Nicht unwahrscheinlich ist, daß die bohairische Übersetzung aus der sahidischen geflossen ist«. Henners forschungsgeschichtliches Referat macht daraus ein »höchstwahrscheinlich« (S. 71). Weiteres unten Anm. 67.

65 H. Engberding, Rez. E. Hammerschmidt, Die koptische Gregoriosanaphora, in: OrChr 42 (1958) 140. Wer die Seite aufschlägt, wird sehen, daß Engberding zugunsten seines Urteils nicht »drei Argumente« (Henner 72) anführt, sondern ausdrücklich deren vier zählt. Seine 1. Begründung erledigt für ihn den gegenwärtigen Fall: Die bisher bekannten Bruchstücke der Gregorios-Anaphora, einschließlich des Fragmentes in Wien, »sind nicht die Grundlage der

schließlich auch E. Hammerschmidt⁶⁶. Nach Henner wäre die Sache entschieden: »die bohairische Textfassung ist als Übersetzung aus dem ... weiterentwickelten sahidischen Text anzusehen«. Alle anderen Hypothesen seien »rein spekulativer Natur« (76). Einziges sprachliches Indiz von Gewicht ist dafür die Beobachtung, daß der sahidische Text eine größere Anzahl griechischer Lehnwörter aufweist als der bohairische⁶⁷. Doch das muß nicht mehr als ein Unterschied der Übersetzungstechnik oder des Stilempfindens sein und bietet keine sichere Auskunft hinsichtlich Alter und Beziehung beider Versionen. Die sahidische Bibelübersetzung weist deutlich weniger griechische Lehnwörter auf als die bohairische, ohne daß es darum auch nur wahrscheinlich wäre, daß letztere die ältere und die Vorlage ersterer wäre. Im Hintergrund von Henners Urteil steht eine früher verbreitete Ansicht von der Abfolge der koptischen Dialekte und ihrer Benutzung in der Liturgie. Erst seit dem 11. Jahrhundert habe das Bohairische sich durchsetzen können und das Sahidische nach und nach abgelöst (76f.). Die Ansicht, die bohairischen liturgischen Texte und gottesdienstlichen Bücher seien generell sozusagen auf den Ruinen des Sahidischen gebaut, kombiniert die Beobachtung des erst späten Auftretens erhaltener bohairischer Handschriften sowie des Auslaufens der Produktion sahidischer gottesdienstlicher Bücher mit Nachrichten von der Zurückdrängung südägyptischer Liturgie durch höchste kirchliche Autoritäten, etwa Patriarch Gabriel II. im 12. Jh.⁶⁸. Heute weiß man, daß beide koptischen »Dialekte« sich vormal

bohairischen Fassung«. Darüber hinaus spricht er sich generell gegen direkte Abhängigkeit der bohairischen Meßtexte von den sahidischen aus, weil »nicht der geringste Splitter« des sahidischen Anaphorensonderguts »in den bohairischen Bereich eingedrungen ist« (Engberdings 2. Argument) und sich hier auch »von anderen Eigentümlichkeiten« der südägyptischen Meßordnung »keinerlei Spur« zeige (3. Grund). Henners Entgegnung (S. 73) bestreitet das Gewicht dieser beiden Argumente Engberdings, ohne die gemeinte Sache überhaupt zu diskutieren. Engberdings vierter und letzter Hinweis betrifft die frühe Übersetzung biblischer Texte »unmittelbar aus dem Griechischen« in das Bohairische, um so die Möglichkeit direkter Übertragung auch euchologischer Texte anzudeuten. Zur Eigenständigkeit der sahidischen und der bohairischen Bibelübersetzungen s. jetzt Ph. Luisier, *Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des évangiles* = Cahiers d'Orientalisme 22 (Genève 1998) 268.

66 E. Hammerschmidt, Some remarks on the history of, and present state of investigation into, the Coptic Liturgy, in: BSAC 19 (1967/68 [1970]) 105-110 mit Wiederholung der vier Argumente Engberdings unter gleicher Zählung. Hammerschmidts angeblich »weiteres Argument« (Henner 73) ist bei beiden die Nr. 3.

67 Lietzmann, Bruchstücke a. O. 3 folgerte daraus allein, daß der sahidische Texte »unzweifelhaft dem griechischen Original direkt entnommen« ist. Für seine Erwägung einer sahidischen Vorlage des bohairischen führte er als Indizien »die große Übereinstimmung in der Wortwahl« des Koptischen und die »Auswahl« der »beibehaltenen griechischen Worte« an, notiert aber zugleich Fälle, in denen die bohairische Version griechische Lehnwörter dort verwendet, wo die sahidische ein koptisches Vokabular benutzt. Insgesamt stellt er fest, daß beide koptischen Übersetzungen »oft, aber keineswegs regelmäßig gegen die griechische Handschrift zusammenhalten«.

68 Siehe oben zu Anm. 42.

das besiedelte Ägypten etwa zur Hälfte teilten. Das Bohairische war die überlokal verbreitete koptische Sprache im Delta, das Sahidische in Mittel- und Oberägypten⁶⁹. Für die ins Auge fallenden Unterschiede im gegenwärtigen Bestand an älteren Handschriften mit sahidischen bzw. bohairischen Texten sind nicht zuletzt die verschiedenen Überlieferungsbedingungen verantwortlich. Das Klima in Unterägypten setzt Papyrus und Pergament ganz anders zu als dem Schriftgut im Süden. Die historische Verdrängung des Sahidischen aus dem Gottesdienst der koptischen Kirche betrifft daher nur den Süden, und der Sieg des Bohairischen ist zu diesem Zeitpunkt keiner eines »copte vraiment vivant«, sondern vorzüglich einer der liturgischen Bücher und Ordnungen, die der Süden aus dem Norden übernahm, wobei für eine Zeit noch spätsahidische Handschriften⁷⁰ und auch Mischformulare⁷¹ zu beobachten sind. Die Verhältnisse und Entwicklung in Unterägypten lassen sich wegen des Fehlens älterer Handschriften nur mühsam rekonstruieren. Trotz andauernden Gebrauchs des Griechischen in gewissen dort beheimateten Gruppen des Patriarchats der Nicht-Chalcedonenser muß es auch im Delta früh ein Übersetzungsbedürfnis in das Koptische gegeben haben, spätestens nachdem Patriarchensessel und Bischofsstühle regelmäßig mit Kopten besetzt wurden. Ein beredtes Zeugnis dafür bietet der noch in frühislamischer Zeit in Alexandrien redigierte Ordo der Patriarchenweihe der Kopten⁷²: Die Texte für das gläubige Volk sind, in Übereinstimmung mit der Situation der alexandrinischen

69 R. Kasser, *Le copte vraiment vivant, ses idiomes écrits (langues, dialectes, subdialectes) au cours de leur millénaire (IIIe-XIIe siècles environ)*, in: BSAC 28 (1986/89 [1989]) 11-50.

70 Meist auf Papier geschrieben. Neben einigen Lektionaren, darunter den sahidisch-arabischen Pascha-Lektionaren »Z 99« (s. unten zu Anm. 162) und Bodl. Huntington 5 (sa 292^L Schm./M.), handelt es sich dabei vor allem um die Ordnung des Schenute-Festes »BnF 68« (u. Anm. 95) sowie Sobhys Gebete (o. Anm. 37), aber auch einen hagiographischen Text zu Ehren des hl. Barsauma wohl aus dem Weißen Kloster (ed. W. E. Crum, *Baršaumâ the Naked*, in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 29 [1907] 136f. 192-195 mit Taf. nach S. 206). Ab wann man im Gottesdienst des Weißen Klosters ganz oder überwiegend das Bohairische verwendete, ist mir nicht bekannt. Vermutlich hierher stammen die Fragmente eines bohairischen Evangeliiars Lond. copt. 753 (W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum* [London 1905] XIII, 327f). In bohairischer Sprache beurkundete 1361 und 1363 die Einsetzung von Diakonen Bischof Philotheos von Panopolis und Lykonpolis, zu dessen Diözese das Weiße Kloster gehörte (F. Bilabel / A. Grohmann, *Zwei Urkunden aus dem bischöflichen Archiv von Panopolis in Ägypten = Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Mittelalters 1* [Heidelberg 1925]). Der Kopist von »Z 99« schreibt Eigenes schon in Bohairisch; K. Schüssler, *Biblia Coptica 1*, 4 (Wiesbaden 2000) 69. Auch »BnF 68« hat bereits einige bohairische Gesänge aufgenommen (Quecke, *Untersuchungen a.O.* [o. Anm. 6] 494f.).

71 Quecke, *Untersuchungen a. O.* (o. Anm. 6) 85f.; Youhanna Nessim Youssef, *Les textes en dialecte Sahidique, du Ms. 106 Lit., Bibliothèque Patriarcale – au Caire*, in: BSAC 37 (1998) 121-133.

72 Dazu Näheres bei H. Brakmann, *Zur Evangeliar-Auflegung bei der Ordination koptischer Bischöfe*, in: *Εὐλόγημα, Studies in Honor of Robert F. Taft = Studia Anselmiana 110/Analecta liturgica 17* (Roma 1993) 53-69.

Gemeinde, in griechischer Sprache abgefaßt, die priesterlichen Gebete aber in bohairischer, in diesem Fall gewiß nicht auf Basis des Sahidischen, weil die Ordination von Patriarchen und Bischöfen, da prinzipiell am Sitz des bzw. durch den Patriarchen zu vollziehen, in Südägypten nicht veranstaltet zu werden brauchten. Dort benötigte man nur eine Ordnung für die Inthronisation neuer Bischöfe, von der uns ein sahidisches Fragment mit *Ryl. copt. 60* (10./11. Jh.) tatsächlich erhalten ist⁷³. Auch nach Henner wird sich demnach die koptische Philologie mit der Frage nach der Vorlage der bohairischen Gregorios-Anaphora und vergleichbarer euchologischer Erzeugnisse fachlich noch zu beschäftigen haben.

II: »Remembrement«

Kapitel 2 des Buches (S. 86-128) beteiligt sich an der Erledigung einer für die Erforschung des sahidischen Schrifttums und der südägyptischen Liturgie unverzichtbaren Aufgabe, nämlich der Zusammenführung der über die halbe Welt zerstreuten Reste der fast ausnahmslos zertrümmerten Kodizes aus dem einst reichen Buchbesitz des Weißen Klosters. Zumindest gedanklich sind die erhaltenen Bruchstücke möglichst zu Blattfolgen, einzelnen Blättern oder größeren Blatteilen zusammenzufügen und die gleichwohl meist nur wenigen verbliebenen Seiten sodann ihren ursprünglichen Bänden wiederenzugliedern. Da wegen der hochgradigen Zerstörung der fraglichen Handschriften jede solche Rekonstruktion allenfalls partiellen Erfolg verspricht, sind die Lücken unserer Dokumentation am ehesten zu schließen, wenn sich im Zuge oder einem weiteren Schritt der Recherche andere Vertreter desselben Werkes oder Buchtyps finden, so daß sich die unterschiedlichen Textbestände zusammenfügen lassen und in der Synopse die Verluste der einzelnen Repräsentanten mildern⁷⁴. Diese lästige Vorarbeit, seit langem in der Koptologie als notwendig erkannt, wird inzwischen systematisch betrieben für die biblischen Texthand-

73 W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library* (Manchester 1909) 22, zum Alter ebd. 241. Ein Echo dieser Feier findet sich mit der Rubrik **ΕΧΝ ΟΥΑΡΧΗ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ** zur Pastor-bonus-Perikope Joh 10, 1ff. im Tetraevangelium sa 103 *Schm./M.* des Weißen Klosters: F. J. Schmitz / G. Mink, *Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments I. Die sahidischen Handschriften der Evangelien 1. Teil 1. Halbband = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 8* (Berlin/New York 1986) 73.

74 Ein Beispiel für den Erfolg dieser Methode bietet die so immerhin zu beachtlichen Teilen möglich gewordene Rekonstruktion des Textes der koptischen »Kirchengeschichten«: T. Orlandi, *Nuovi frammenti della Historia Ecclesiastica copta: Studi in on. di E. Bresciani* (Pisa 1985) 363/83 mit Verzeichnis früherer Teilausgaben.

schriften und Lektionare⁷⁵ sowie die literarischen Werke⁷⁶, z. B. für das Corpus Sinuthianum durch Stephen Emmel⁷⁷.

Hinsichtlich der nichtbiblischen Liturgica – die dafür von Henner (86) genannte Gesamtzahl 9000 Blatt ist maßlos übertrieben⁷⁸ – besteht hingegen offensichtlicher Nachholbedarf. Ohne solcherart aufwendige Bemühungen um die Buchreliquien des Weißen Klosters sind aber selbst einfache Fragen nach seinem Gottesdienst und dem im ägyptischen Süden allgemein hinlänglich nicht zu beantworten. Gegenwärtig weiß die wissenschaftliche Literatur wenig bis gar nichts über den Cursus der dortigen Gottesdienste im Rhythmus der Zeit: Tagzeiten, Gedenktage und Feste, und die Ordnung der einzelnen Feiern sakramentlicher und sonstiger Liturgie. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, jedem entdeckten liturgischen Bruchstück seinen ursprünglichen gottesdienstlichen »Sitz im Leben« genau zuzuweisen, die Textsorte zu bestimmen, den Typ des durch das Fragment repräsentierten Gottesdienstes, den mit dem Vollzug der Sprech- oder anderen Handlung betrauten Akteur, den Ort des Vollzuges in Jahr und Tag. Sieht man von den biblischen Lesebüchern ab, wurden erst zwei einschlägige Bücher des Weißen Klosters in wissenschaftlichen Ausgaben, soweit heute noch möglich, wiederhergestellt: eines der Euchologien des Klosters, der schon mehrfach genannte »Z 100« durch Emmanuel Lanne OSB⁷⁹ und, von Henner noch nicht angeführt, das Typikon *alias* Directorium »K 211« durch Ugo Zanetti OSB⁸⁰. In Ansätzen freilich sind inzwischen weitere liturgische Kodizes erkennbar, bei denen es die Anzahl gemeldeter Fragmente reizvoll und nützlich erscheinen läßt, die Rekonstruktion des jeweiligen Bandes

75 Zu nennen sind besonders die Münsteraner »Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments«, die Salzburger »Biblia Coptica« sowie für das Alte Testament auch die Bemühungen um eine Ausgabe der sahidischen Septuaginta; vgl. J. Horn, Die koptische (sahidische) Überlieferung des alttestamentlichen Psalmenbuches. Versuch einer Gruppierung der Textzeugen für die Herstellung des Textes, in: A. Aejmelaeus / U. Quast (Hrsg.), Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 24 (Göttingen 2000) 97-106.

76 Das Corpus dei Manoscritti Copti Letterari unter der Leitung von Tito Orlandi (Rom).

77 S. L. Emmel, Shenoute's Literary Corpus 1/5, Diss. Yale Univ. (1993).

78 Henner bezieht fälschlich auf die Liturgica, was ihre Vorlage: N. S. H. Jansma, Ornaments des manuscrits coptes du Monastère Blanc = Scripta Archaeologica Groningana 5 (Groningen 1973) 10, von der Gesamtzahl erhaltener Blätter aus dem Buchbesitz des Klosters aussagt, und zwar abhängig von der Schätzung W. E. Crums, referiert bei J. M. Heer, Neue griechisch-sahidische Evangelienfragmente: in: OrChr 10 (1912) 1. Inzwischen geht T. Orlandi, The library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe, in: A. Egberts u. a. (Hrsg.), Perspectives on Panopolis = Papyrologica Lugduno-Batava 31 (Leiden 2002) 211-231, hier 229, von insgesamt ca. 10000 erhaltenen Blättern aus.

79 Siehe oben Anm. 40.

80 U. Zanetti, Un index liturgique du Monastère Blanc, in: Christianisme d'Égypte. Hommages à René-Georges Coquin = Cahiers de la Bibliothèque Copte 9 (Paris – Louvain 1995) 55-75 mit 2 Tafeln.

und die Vervollständigung der enthaltenen gottesdienstlichen Ordnungen zu versuchen. In Washington wurden angeführt: das Euchologion »Z 110«, das Diakonenbuch, von dem im *Paris. copt. 129*²⁰ eine größere Blattfolge vorliegt, sowie die drei in ihrem Schreibduktus einander extrem ähnlichen Handschriften gemischten Inhalts »Z 108,1«, »Z 108,2«, »Z 108,3«, und deren Edition »mit ihren Komplementblättern und Parallelzeugen« gewünscht⁸¹. Dabei ist zu beachten, daß hinsichtlich der vorstehend angeführten Manuskripte – im Unterschied zu »Z 100« und »K 211« – noch keine systematischen Arbeiten erfolgt sind. Vielmehr wurde bisher nur bei Katalogisierungsarbeiten und Quellsammlung, zuletzt besonders durch Bentley Layton⁸² und Hans Quecke⁸³, die Zusammengehörigkeit einer größeren Zahl von Fragmenten beobachtet oder vermutet, die den Ausgangspunkt erfolgversprechender Bemühungen um nötige Wiedergewinnung weiterer gottesdienstlicher Bücher des Weißen Klosters bilden könnten. Die Grenzen des insgesamt erhaltenen Bestandes an Blättern und Blattresten der genannten Bände stehen hingegen einstweilen nicht fest.

Das Buch »Z 108,3« aus dem Schenute-Kloster

Zur Bearbeitung hat Henner – offenkundig wegen seines Wiener Anteils – »Z 108,3« ausgewählt: Ein bis auf kleine und kleinste Bruchstücke verlorener Kodex von einst mehr als 550 Seiten mit Gebeten, Gesängen und biblischen Lesungen in Griechisch und Sahidisch, vielleicht noch im 9./10. Jh.⁸⁴ gefertigt wohl für die Hand von Diakonen und Kantoren. Henner betrachtet ihre Bearbeitung von »Z 108,3« als wegweisend für die Behandlung auch anderer liturgischer Handschriften aus dem Fundus des Weißen Klosters (128). Dem ist nicht ohne weiteres zuzustimmen. Denn die vorgelegte Arbeit zielt nicht auf Erledigung der vornehmsten Aufgabe, die Schließung der Lücken einer Handschrift durch Feststellung noch unentdeckter Komplementblätter desselben Manuskripts⁸⁵ oder durch Materialien bekannter oder zu ermittelnder Parallel-

81 Brakmann, *Funde und Forschungen* (1988-1992) a. O. (o. Anm. 9) 20.

82 B. Layton, *Catalogue of Coptic literary manuscripts in the British Library acquired since the year 1906* (London 1987).

83 H. Quecke, *Rez. B. Layton, Catalogue of Coptic literary manuscripts*, in: *Orientalia* 57 (1988) 237-239.

84 Die gelehrten Datierungen schwanken, wie für Sahidica recht gewöhnlich, zwischen dem 7. und 13. Jh.

85 Zwar nennt Henner 92 als einen Punkt ihres Arbeitsprogramms, »zu prüfen, ob nicht weitere Fragmente zu »Z 108,3« gehören«, die Verwirklichung beschränkt sich jedoch faktisch auf die bereits zuvor hergestellte Verknüpfung der Identifikationen Queckes mit der Liste koptischer NT-Handschriften des Instituts für neutestamentliche Textforschung der Universität Münster (s. u. bei Anm. 140). Für ein mustergültiges Gegenbeispiel vgl. P. Devos, *Jean de*

handschriften⁸⁶. Sie konzentriert sich vielmehr auf die Überprüfung bisher in der jüngeren Literatur vorgenommener Zuordnungen von Blättern zu diesem einen Kodex, auf eine erste Bestimmung der enthaltenen Texte und die Edition unveröffentlichten Materials bzw. ersatzweise dessen vorläufige Beschreibung sowie einige kürzere oder längere Erläuterungen.

Henner scheidet zunächst zwei von Quecke⁸⁷ »Z 108,3« zugewiesene Fragmente aus: Die aneinander anschließenden Blätter *Louvre R 115* und *P. Vindob. K 9175*, hier noch vorgestellt als »Text eines Briefes des Schenute« (95), durch S. Emmel bestimmt als »list of Psalm passages«⁸⁸. In Frage gestellt (124) ist ferner die Zugehörigkeit des kleinen Bruchstücks *Brit. Libr. Or. 6954* (22). Die restlichen Stücke werden sodann getrennt nach biblischen und sonstigen Texten präsentiert sowie mit einer Londoner Sondergruppe. Das gewählte Vorstellungsverfahren behindert die zu erledigende Aufgabe, auf Grundlage der erhaltenen Reste die innere Organisation des zu untersuchenden Bandes zu begreifen und dessen Charakter näher zu bestimmen. Ich gruppiere statt dessen in der folgenden Präsentation das vorliegende Material nach liturgischen Kriterien jeweils um jene Seiten des Manuskripts, deren Originalpaginierung sich erhalten hat. Auf diese Weise soll versuchsweise eine mögliche Gliederung des uns als Torso vorliegenden liturgischen Buches veranschaulicht werden. Ort und Zeit der Entstehung lassen nämlich erwarten, daß auch in derartigen Handschriften gemischten Inhalts die üblichen liturgischen »Rollenbücher« ein Echo finden, also hintereinander gestellte Exzerpte auftreten. Kaum schon zu erwarten, wenngleich theoretisch natürlich nicht auszuschließen, sind hingegen Plenarien, die das gesamte Textmaterial aller Mitwirkenden einer Feier in einem in sich geschlossenen Formular vorlegen.

Lycopolis revisité. Nouveaux feuillets du »Codex B«, in: *Analecta Bollandiana* 106 (1988) 183–200.

86 Bei ihrer Bearbeitung des *P. Vindob. K 9743* (s. u. zu Anm. 205ff.) findet Henner selbst »ein schönes Beispiel für die Möglichkeit zwischen den versprengten Handschriften aus dem Weißen Kloster wieder Zusammenhänge herzustellen und größere Texteinheiten zu rekonstruieren« (Christliches mit Feder und Faden a. O. [o. Anm. 1] 24). Um so unverständlicher, daß dieser Ansatz bei der Rekonstruktion von »Z 108, 3« nicht systematisch verfolgt wird.

87 Quecke, *Rez. Layton a. O.* (o. Anm. 83) 239.

88 Emmel a. O. (o. Anm. 77) 1195.

1. Gesänge

a) »Z 108, 3« pag. 21-22⁸⁹: P. Vindob. G 39 789 olim K 9740 (Photos: Taf. 15-16⁹⁰), bei der Erstveröffentlichung 1914 durch C. Wessely⁹¹ als »Gebet bei der Nilschwelle«, bei der – von Henner zu Recht als unbefriedigend bewerteten – Zweitveröffentlichung 1989 durch L. S. B. MacCoull⁹² als »Trishagion« zum selben Anlaß vorgestellt, hier jetzt mit D. Bonneau⁹³ bestimmt als »ein morgendliches Trishagiongebet« für den Gedenktag des hl. Schenute (7. Abib = 1. VII.), »der mit dem Beginn des Steigens des Nil zusammenfällt« (114f. 127). Das Blatt ist damit von hohem Interesse für gleich zwei regional bzw. lokal wichtige Themenbereiche, deren Erforschung bisher kaum über Anfänge hinausgekommen ist: den Nil-Kult der koptischen Christen⁹⁴ und die Schenute-Verehrung, insbesondere in ihrem Zentrum, dem Heimatkloster des Mönchvaters⁹⁵.

Das zu untersuchende Blatt in Wien steht in manchem dem als nächstes vorzustellenden Stück der Vaticana nahe. Für beide stellt sich daher die Frage: Überliefern die Blätter, wie Henner (114) meint, jeweils »ein ausgedehntes Trishagiongebet, in das jeweils verschiedenste Gebete, Bitten, Lob und vergewärtigende Elemente, eingeschoben sind«, also einen an einem bestimmten Moment des Gottesdienstes *en bloc* zu vollziehenden Gesang? Oder handelt es sich nicht vielmehr um eine Zusammenstellung einzelner Gesänge, die an verschiedenen Stellen eines oder mehrerer, genauer noch zu identifizierender Gottesdienste, etwa der Meßfeier und/oder gewisser liturgischer Tagzeiten, vorzutragen oder für diese Anlässe zur Auswahl gestellt waren? In letzterem Sinn hatte das vorgelegte Material K. Treu verstanden, dessen einschlägige

89 Henner 114 fehlerhaft: »Das Verso ist mit **KB** signiert; das Rekto war somit die 31. Seite«; richtig zuvor S. 93: »**KB** (= 22)«; ebenso falsch: Christliches mit Feder und Faden a. O. (o. Anm. 1) 24: »die Seiten 31 und 32 aus einem Kodex«.

90 Farbphoto des Rekto: ebd. Farbbabb. 4.

91 C. Wessely, Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts 4 = Studien zur Paläographie und Papyruskunde 15 (Leipzig 1914) 153f.

92 L. S. B. MacCoull, Stud. Pal. XV 250ab: A Monophysite Trishagion for the Nile Flood, in: Journal of Theological Studies NS 40 (1989) 129-135.

93 D. Bonneau, La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. - 641 ap. J.-C.) = Études commentaires 52 (Paris 1964) 435-437: »Prière à saint Sénouthios«, »à l'aurore«.

94 Noch immer grundlegend, obschon zu aktualisieren, H. Engberding, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens, in: OrChr 37 (1953) 56-88.

95 Eine späte Gestalt des Schenute-Festes im Weißen Kloster tradiert der Kodex Paris. copt. 68 + Leiden copt. Insinger 44; dazu zuletzt J. Timbie, A liturgical procession in the desert of Apa Shenoute, in: D. Frankfurter (ed.), Pilgrimage and holy space in late antique Egypt = Religions in the Graeco-Roman World 134 (Leiden 1998) 415-441; die Texte dieser Handschrift wurden für den vorliegenden Beitrag nicht beigezogen.

Abhandlung⁹⁶ Henner entgangen zu sein scheint. Das prominent auftretende **ΠΟΗΚΟΝ**, eines der ungelösten Rätsel koptischer Rubrizistik, verbindet beide Stücke außerdem mit einem weiteren Fragment unserer Handschrift, das gleich zur Sprache kommen soll: *Lond. copt. 158*. Alle drei Dokumente kennzeichnet ihre äußerst geizige Ausstattung mit Rubriken, die den liturgischen Gebrauch der auf den Blättern verzeichneten Texte leichter aufzuhellen vermocht hätten.

Die als fällig angesehene Reedition des Wiener Stücks erfolgt in Henners »Fragmenta« nicht, ist nur in Aussicht gestellt (115₉₀), jedoch bis zur Stunde m. W. nicht erschienen. Da ohne jeden Text schlecht zu argumentieren ist, gebe ich eine Übersicht über den Inhalt von *P. Vindob. G 39789* und nenne zusätzlich mir bekannte Nebenzeugen desselben euhologischen Materials aus anderen Handschriften des Weißen Klosters, ohne dabei Vollständigkeit zu beanspruchen⁹⁷:

§	Zeilen	Incipit bzw. Desinit	Inhalt	Parallelen
1	R° 1-7	ΠΟΗΚΟΝ ἀρχὴ καὶ τῶν μοναχῶν, ἅγιε Σενοῦθιε ... ΠΟΗΚΟΝ	Anrufung Sche- nutes mit Ersu- chen um Fürbitte	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 1r Z. 8-13; Borg. copt. 109 ¹⁰⁹ fol. 3v Z. 3-7; Paris. copt. 129 ²⁰ fol. 115v Z. 12-17; IFAO inv. 161r Z. 8-13
2	R° 8-13	ἀναστάντες εἰς ὀρθρὸν δοξο- λογοῦμεν ... ΠΟΗΚΟΝ	Morgenstrophe, Auferstehungslob	Paris. copt. 129 ²⁰ fol. 116r Z. 12-17
3	R° 14 - V° 3	ἅγιος ὁ θεὸς, ἀρχαγγελικαὶ δυνάμεις ... ΠΟΗΚΟΝ	erweitertes Tris- hagion (mit jah- reszeitlichen Bit- ten um Steigen des Flusses und Segen der Früchte)	
4	V° 4-6	διὰ τοῦς πτόχους, κύριε, τοῦ λαοῦ σου, διὰ τὴν χῆραν καὶ	Bitte um Steigen des Flusses	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 2v Z. 13-16 ⁹⁸ ;

96 K. Treu, Liturgische Traditionen in Ägypten (Zu P. Oxy. 2782), in: P. Nagel (Hrsg.), *Studia Coptica* = Berliner Byzantinistische Arbeiten 45 (Berlin 1974) 43-66, bes. 64₅₅.

97 Nicht behandelt wird an dieser Stelle auch die Frage, ob und welche der angeführten Blätter von demselben Schreiber oder aus demselben Kodex stammen mögen. Das Griechisch der Vorlagen bleibt unkorrigiert.

98 Überschrift: **ΥΜΝΟΣ ΕΞΗ ΠΑΣΠΑΣΜΟΣ**, in »preces pro ascensione aquae« (Zoega a. O. [o. Anm. 7] 221).

		τῶν ὀρφάνων ... ΠΟΙΗΚΟΝ		Insinger 32 pag. 66 Z. 17-19 ⁹⁹ ; Z. 13-15 ¹⁰⁰
5	V° 7-9	τῶν στεναγμῶν τῶν πενητῶν ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Bitte um gute Ernte	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 2v Z. 17-22 ¹⁰¹ ; IFAO 161v Z. 16f ¹⁰²
6	V° 10-13	κύριε, κύριε, μὴ ἀποστρέψεις ἡμᾶς .. ΠΟΙΗΚΟΝ	Bitte um Wachs- tum der Saat	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 3r Z. 8-12
7	V° 14-17	ἐγένετο, κύριε, τὸ ἐλέος σου ἐφ' ἡμᾶς ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Bitte um Steigen des Flusses	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 3r Z. 13-15
8	V° 18-28	τὸν ἱερέα τοῦ Σωτήρος ἐν τοῖς ὀρθοῖς ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Morgendlicher Lobpreis eines ἀθλόφορος und »Hirten«	
9	V° 29-32	τριαδὸς κῆρυξ ὀρθοδόξου ...	Lobpreis eines rechtgläubigen »Herolds« und συλλειτουργός	

Die vorgestellten Texte verraten deutlich zwei Schwerpunkte: Heiligenverehrung, namentlich des Schenute, sowie Fürbitten für den Agrarbereich, insbesondere das Steigen des Nils. Zweimal (§§ 2 und 8) scheint auf die morgendliche Situation der Beter Bezug genommen. Nimmt man das Ganze als ein einheitliches Gebet wahr, betreffen §§ 8 und 9 gleichfalls Schenute¹⁰³, so daß anscheinend er ganz im Vordergrund steht und alles Sonstige wie die Kulisse seiner Feier wirkt. Dies ist offenbar auch Henners Eindruck gewesen und macht ihre heortologische Identifikation mehr als verständlich. Betrachtet man hingegen die Nebenzeugen, könnten die Dinge recht anders zu verstehen sein. Es fällt auf, daß Teile des Materials in unterschiedlichen Zusammenhängen begegnen, so daß wohl Treu zuzustimmen sein wird: Es handelt sich bei diesen Texten

99 Überschrift: **ΥΜΝΟC ΕΧΝ ΤΡΗΝΗ** (Pleyte/Boeser a. O. [o. Anm. 58] 138), schon notiert bei Treu, Traditionen a. O.: »identisch mit Leiden, Ms. Insinger 32 ...« p. 65 [sic], Z. 17-19, »Hymus für den Frieden, danach Rückverweis auf den 12. Hathyr«.

100 Überschrift: **ΥΜΝΟC ΕΧΜ ΠΑΣΧΑCΜΟC**, benutzt am »Sonntag über das Wasser«.

101 Überschrift: **ΥΜΝΟC ΕΧΝ ΤΡΗΝΗ**.

102 Die letzten beiden, stark zerstörten Zeilen des Fragments; Überschrift: **ΕΧΝ ΤΡΗΝΗ** für den »Sonntag über das Wasser«.

103 So ausdrücklich MacCoull, Trishagion a. O. (o. Anm. 92) 134.

um »voneinander abgegrenzte Einzelstücke«¹⁰⁴, die bei verschiedenen gottesdienstlichen Gelegenheiten zum Einsatz kamen. Unter dieser Voraussetzung ist es bemerkenswert, daß das Fragment des IFAO unsere §§ 4 und 5 ausdrücklich der Feier »über das Wasser« zuweist, also einer liturgischen Begehung, die sowohl im Kalender wie auf dem Kairener Blatt dem Schenute-Fest bald folgt. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, daß hier dem Gedächtnis des Mönchsvaters vornehmlich der im Weißen Kloster offensichtlich häufig gesungene § 1 gewidmet war, dem auch § 2 zugehören mag. Für die Bewertung des Trishagions § 3 ist immerhin beachtlich, daß den §§ 4 und 5 durch Rubrik liturgische Orte zugewiesen werden, die im Verlauf einer Eucharistiefeier zeitlich hinter dem mit der Acta-Lesung des Wortgottesdienstes verbundenen Trishagion (ΤΡΙΣΑΓΙΟΣ ΕΧΜ ΠΡΑΞΙΣ) liegen: Der ΥΜΝΟΣ ΕΧΜ ΠΑΣΠΑΣΜΟΣ gehört sicher in die Prae-Anaphora; der ΥΜΝΟΣ ΕΧΝ ΤΗΡΗΝΗ wahrscheinlich zum Kommunion-Kreis¹⁰⁵. Allerdings ist uns in IFAO inv. 161v Z. 10 das Initium und in Borg. copt. 109¹⁰² fol. 1r Z. 17-24¹⁰⁶ der volle Text eines von § 3 abweichenden Trishagionformulars »über das Wasser« überliefert. Die §§ 8 und 9, zu denen ich im Augenblick Parallelen andernorts nicht nachweisen kann, erwähnen Schenute nicht ausdrücklich. Keiner dieser Texte begegnet jedenfalls innerhalb des reichen Hymnen-Materials, das im Schenute-Kloster ansonsten beim Gedächtnis seines Namenspatrons gebraucht wurde¹⁰⁷. Beide können sich demnach auf einen anderen Heiligen beziehen¹⁰⁸ und für dessen kultische Memoria vorgesehen sein. Dafür spricht auch die (nach § 2) abermalige Anspielung auf die Morgenstunde des Gebetes (§ 8), die auf einen neuen Tag verweist. Daraus folgt, daß einstweilen sowohl Henners Deutung der Wiener Texte als »ein morgendliches Trishagiongebet« wie die Zuweisung des Gesamtmaterials dieses Blattes an das Schenute-Fest recht fragwürdig bleiben.

b) pag. 341-342 = Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 3 (Abb.: Taf. 17 und 18), hier S. 115-120 erstmals ediertes Blatt mit griechischen Chairetismoi auf Maria, Heilig-Rufen sowie nach Rubrik (V° Z. 4) farciertem Trishagion mit Zwischentexten, von Henner angesehen als ein ausgedehntes Trishagiongebet für

104 Treu, Traditionen a. O. (o. Anm. 96) 64₅₅.

105 Schermann, Abendmahlslliturgien a. O. 229₃.

106 Ed. Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 203.

107 An Zeugen sind neben P. Vindob. G 39789 vornehmlich zu nennen: Insinger 47; IFAO inv. 161; Paris. copt. 120²⁰ fol. 115v und fol. 120; »Z 105« und »Z 109«. Einen ΥΜΝΟΣ ΕΧΜ ΠΑΣΠΑΣΜΟΣ auf Schenute aus Brit. Libr. Or. 3580A (18) = Lond. copt. 161 und Ryl. copt. 44 edierte H. Junker, Koptische Poesie des 10. Jh., in: OrChr 8 (1908) 94-96 (vgl. ebd. 6 [1906] 332. 390). Für eine deutsche Übersetzung des Hymnus von Lond. copt. 61 s. J. Leipoldt, Rez. Crum, Catalogue BM, in: ZDMG 60 (1906) 681.

108 Wie hier als κηρυξ ὁρθοδόξων wird in Lond. copt. 973 Johannes der Täufer gepriesen (Crum, Catalogue BM a. O. [o. Anm. 70] 404).

ein nicht näher bestimmbares Marien- oder Christusfest oder einen anderen (Sonn-) Tag des Liturgischen Jahres (121f.). Die Analyse in obiger Art zeigt folgendes Bild:

§	Zeilen	Incipit bzw. Desinit	Inhalt	Parallelen
1	R° 1	... τοῦς αἰῶνας. ΠΟΗΚΟΝ	marianischer Chairetismos ¹⁰⁹	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2v Z. 14-20
2	R° 2-3	χαῖρε Μαρία καιχαριτω- μένη εὐλογητος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. ΠΟΗΚΟΝ	marianischer Chairetismos	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2v Z. 21f
3	R° 4-7	χαῖρε Σιών ἄγιε μήτηρ τῶν ἐκκλησιῶν ... ΠΟΗΚΟΝ	marianischer Chairetismos mit Erwähnung von Sündenvergebung und Auferstehung	Incipit: Insinger 32 pag. 68 Z. 19 ¹¹⁰
4	R° 8-11	χαῖρε Μαρία χαῖρε χαῖρε παρθένη χαῖρε ... ὕμνις τῶν τῶκτων σου μεγαλίνομεν. ΠΟΗΚΟΝ	marianischer Chairetismos	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2v Z. 23-26 ¹¹¹
5	R° 12-15	ἔνδοξη ἀειπάρθενη θεοδόκε καὶ ἡ μήτηρ Χριστοῦ ... ΠΟΗΚΟΝ	Bitte um Fürbitte Mariens	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2r Z. 8-9; Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 1-3; M 574 pag. 141 Z. 5-8 ¹¹²
6	R° 16-19	τρία μυστήρια φρικτὰ ... ΠΟΗΚΟΝ	Lob der stets jungfräulichen Gottesmutter	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2v Z. 27-30 ¹¹³ ; Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 4-8
7	R° 20-22	ζητην του φωτος ... ΠΟΗΚΟΝ	Lob Mariens als Mutter des	Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 8-9

109 Die Bestimmung des Inhalts ermöglicht erst der Vergleich mit der Parallelhandschrift im Vatikan. Henner 120: »Rest einer Doxologie«. Verwandt ist die von Schermann, Abendmahlsliturgien a. O. 221 zitierte Strophe eines Ostrakons.

110 Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 141, Überschrift: **ΥΜΝΟΣ ΕΣΤΙΝ ΠΑΣΧΑΣΜΟΣ**.

111 Parallele schon verzeichnet von Quecke, Untersuchungen a. O. (o. Anm. 6) 318₂₄. Mit Z. 10 vgl. M 574 pag. 147 Z. 2f. (Quecke a. O. 434).

112 Sämtliche Parallelen zu § 5 nennt Quecke, Untersuchungen a. O. (o. Anm. 6) 307f.₂₉.

113 Das Blatt endet mit diesem Text.

			Lichtes und jungfräuliche Gottesmutter	Incipit: Insinger 40 pag. 71 Z. 12 ¹¹⁴
8	R° 22-25	σοὶ πρέπει· δόξα ἄγγελοι δοξάσουσιν ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Marienlob und Aufruf zum Lobpreis Gottes	Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 11-12
9	R° 26- V° 3	ἅγιος ὁ θεὸς· εἰσχυρὸς. ἅγιος ἀθάνατος ...	Trishagion mit jahreszeitlicher Bitte um gutes Wachstum	Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 14-18
10	V° 4	ΝΑΪΝΕΝΤΡΙΣΑΓΙΟΣ		Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 13
11	V° 5-13	ἅγιος ὁ θεὸς· ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ... ΠΟΙΗΚΟΝ	farciertes Tris- hagion mit Erwähnung von Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt und Kathedra Christi	Berlin Orient. fol.1609 fol. 6r Z. 22-29
12	V° 14-18	ἅγιος ἅγιος ἅγιος ἐπ' ἀρχῆς ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Heilig-Ruf mit Erwähnung von »Licht« und »Tag«	Berlin Orient. fol.1609 fol. 6r Z. 30 bis 6v Z 1
13	V° 19-23	ἅγιος ὁ θεὸς ἐκ παρθένου σαρκωθεὶς ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Heilig-Ruf mit Erwähnung von Jungfrauenge- burt und Kreuz Jesu	Berlin Orient. fol.1609 fol. 6v Z. 3-6 ¹¹⁵
14	V° 24-29	ἅγιος ὁ θεὸς ὁ ἐν τῇ ἰορδάνῃ ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Heilig-Ruf mit Erwähnung der Jordantaufe, Weinwunder und Erscheinung Jesu	
15	V° 30	διὰ παντὸς κατήμενος ἐπὶ θρόνου αἰ[Erbarmensruf	Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6v Z. 8-13

114 Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 223, Überschrift: †ΡΗΝΗ.

115 Die Berliner Parallele zu dieser »Strophe« des Borgianus notierte Quecke, Untersuchungen a. O. (o. Anm. 6) 304₂₀.

Henners Edition der genannten Texte erfolgt ohne Beachtung ihrer parallelen Überlieferung in anderen Handschriften gleichfalls des Schenute-Klosters, ob schon bereits Quecke die nötigen Hinweise dazu geboten hatte. Die eine hiesige Rubrik (§ 10) sowie die der beiden Leidener Manuskripte verraten, daß wir es auch in diesem Fall nicht mit einem einheitlichen Gebet, sondern einem komplexen liturgischen Gebilde zu tun haben dürften. Beobachten läßt sich eine gewisse Gruppierung: Nach vier marianischen Chairetismoi (§§ 1-4) folgen zwei alternativ verwendete Trishagion-Formulare (§§ 9-11) sowie drei Heilig-Rufe (§§ 12-14). Hinsichtlich der gottesdienstlichen Verwendung der gebotenen Texte kommt Henners insgesamt 17-zeiliger Kommentar zu keinem auch nur annähernd eindeutigen Ergebnis. Unverkennbar ist das hier gehäufte Auftreten von Texten der Marienverehrung. Die Zeile: »Mit Liedern wollen wir deine Geburt verherrlichen« (R° Z. 10f.), läßt spontan an das Fest Mariae Geburt denken (in Oberägypten am 10. Thot¹¹⁶). Doch hat τόκος hier wohl den Sinn von »Gebären«¹¹⁷, bezieht sich demnach am ehesten auf die Gottesmutterschaft Mariens, nicht ihr Geburtsfest. Die vorletzte Strophe (§ 14) nennt die charakteristischen Festgeheimnisse von Epiphanie (11. Tobe = 6. I.): Jordantaufe, Weinwunder und Erscheinung Christi, und lenkt damit unser Augenmerk auf das in seinem Umfeld am 21. Tobe gefeierte große Marienfest¹¹⁸, das bei den Kopten zu den »katholischen« Tagen zählt¹¹⁹. Sicher läßt sich aber bisher nur festhalten, daß auf diesem Blatt monostrophische Hymnen ähnlich wie Perlen auf einer Kette aufgereiht verzeichnet sind.

Ihre originale Seitenzahl verloren haben zwei weitere Blätter von »Z 108,3« mit Gesängen:

c) Brit. Libr. Or. 3580 A (15) (= Lond. copt. 158), Rest eines Blattes, nicht »von Budge ... im Rahmen von Crums Katalog ediert« (122), sondern von E. A. Wallis Budge (1857-1934) erworben¹²⁰ und von W. E. Crum (1865-1944) herausgegeben und erläutert¹²¹. H. Junker bestimmte die Texte als »kleine Liedfragmente, die aber keinen Zusammenhang ergeben«¹²². Th. Schermann erkannte »trinitarische Antiphonen und solche zur Kommunion«, einen »Lob-

116 U. Zanetti, *Les lectionnaires coptes annuels. Basse-Égypte* = Publ. de l'Inst. Orient. de Louvain 33 (Louvain-la-Neuve 1985) 44.

117 Quecke, *Untersuchungen a. O.* (o. Anm. 6) 318.

118 Zanetti, *Index a. O.* (o. Anm. 80) 65f.

119 W. E. Crum, *Hagiographica from Leipzig manuscripts*, in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 29 (1907) 304.

120 Budge erwarb 1888 das heute als Brit. Libr. Or. 3579-3581 geführte Handschriften-Material (Crum, *Catalogue BM a. O.* [o. Anm. 70] X).

121 Daher ist in den Ausführungen bei Henner 123 »Budge« durchgängig durch »Crum« zu ersetzen.

122 Junker a. O. (o. Anm. 107) 8 (1908) 102₁.

hymnus auf den Herrn und eine Bitte um Befestigung der Kirche«¹²³. Henner nimmt jetzt als »wahrscheinlich« an, daß es sich durchgängig um Kommunionlieder der »Passions- und Osterzeit« handle (123). Da in den »Fragmenta« ohne Textwiedergabe oder Photographie nur knapp kommentiert (122f.), darf auch der Rezensent die eingehendere Beschäftigung mit diesem Dokument verschieben. Einstweilen reicht die Feststellung, daß ein Kommunionbezug der zu lesenden Formulare nicht durchgängig gegeben ist und sich die Anlage des Materials nicht auffällig von den zuvor besprochenen Blättern unterscheidet.

Untergliedert sind hier, wie häufig sonst in Handschriften des Weißen Klosters, die griechischen und sahidischen Hymnentexte bzw. -initien durch die Rubra **ΠΟΗΚΟΝ** und **ΠΕΡΒΩΛ**. Letzteres ist unproblematisch. Das »bisher noch nicht gedeutete **ΠΕΡΒΩΛ**« (96; 123) hat schon längst, unter anderem 1903 durch J. Leipoldt¹²⁴, seine allgemein akzeptierte Erklärung gefunden¹²⁵: Der folgende Text ist die sahidische »Übersetzung« (**ΒΩΛ**) des vorangehenden griechischen. Tatsächlich unklar sind hingegen Begriff und Funktion von **ΠΟΗΚΟΝ**. Giorgi hatte den Terminus mit »canticum« übertragen¹²⁶, Bonneau als Verschreibung von **ΠΟΗΚΟΝ** angesehen und mit »Amen« übersetzt¹²⁷. Henner macht sich einen unveröffentlichten Vorschlag Queckes zu eigen: Gemeint sei eigentlich **ΠΟΗΤΙΚΟΝ**, das als solches – einstweilen nur – auf *Paris. copt. 120*²⁰ fol. 149v zweimal vorkommt. Das erscheint zumindest nicht weniger plausibel als der von Henner nicht referierte ältere Ableitungsversuch Crums von οἶκος (mit koptischem Artikel Π)¹²⁸. Auf deutsch setzt sie für den Begriff »Liedlein« (209) bzw. »Lied«¹²⁹ ein, womit wir wieder bei Giorgi angelangt sind. Zudem muß sie einräumen: »fraglich bleibt aber der liturgische Sinn« (122), d. h. am Ende ist man so klug als wie zuvor. Eine Vorstellung von der Funktion der Rubrik besitzt Henner schon: Sie sieht sie jeweils »am Ende eines kleinen Gebetsabschnittes« verzeichnet (121) und fragt infolgedessen: »Wird an der jeweiligen Stelle refrainartig ein Liedvers oder eine Antiphon eingeschoben?«

123 Schermann, Abendmahlsliturgien a. O. (o. Anm. 23) 229.

124 Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Handschriften des Neuen Testaments, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 4 (1903) 351: »seine Übersetzung«; ebenso in einer Wiener Arbeit zu Wiener Coptica W. Till, Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien, in: ebd. 39 (1940) [1941] 41. 45₁₀₄.

125 W. E. Crum, A Coptic Dictionary (Oxford 1939) 32b; K. Treu, Griechisch-koptische Bilinguen des Neuen Testaments, in: Koptologische Studien in der DDR = Wiss. Zeitschrift der M.-Luther-Univ. Halle-Wittenberg Sonderheft 1965, 120f.; L. S. B. MacCoull, Chant in coptic pilgrimage, in: Frankfurter a. O. (o. Anm. 95) 413.

126 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 203.

127 Bonneau a. O. (o. Anm. 93) 436. Ihr widersprach bereits Treu, Traditionen a. O. (o. Anm. 96) 64₅₅, jetzt auch Henner 121: »sicherlich unzutreffend«.

128 Crum, Catalogue BM a. O. (o. Anm. 70) 451.

129 Christliches mit Feder und Faden a. O. (o. Anm. 1) 25.

(122)¹³⁰. Das eigentliche **ΠΟΗΚΟΝ** / **ΠΟΗΤΙΚΟΝ** wäre demnach auf unseren Blättern selbst gar nicht verzeichnet, sondern anderswo oder im Gedächtnis der Feiernden zu suchen gewesen. Die gegenteilige Deutung trug Treu vor: Die Bezeichnung **ΠΟΗΚΟΝ** ist eine »liturgische Überschrift« für den ihr folgenden Text¹³¹. Dem ist m. E. unbedingt zuzustimmen. Zwar findet sich in den Manuskripten das **ΠΟΗΚΟΝ** nicht selten nach dem Schluß einer »Strophe« am rechten Ende der Zeile geschrieben¹³², doch offensichtlich nur mit dem Zweck, auf diese Weise Platz zu sparen. Eine gepflegte Handschrift wie »Z 108,3« hingegen setzt das Wort möglichst in die Zeilenmitte¹³³, auch nach einer Zierlinie, und sogar allein in die erste Zeile einer neuen Seite, so auf dem Rekto des *P. Vindob. G 39789*¹³⁴. Solches – »Hurenkind« nennt es der Buchdrucker – unterläßt aber jeder gute Schönschreiber, falls die Rubrik zum voraufgehenden Text gehört und nicht zu dem, was folgt.

d) Paris. copt. 129²⁰ fol. 152, unteres Teilstück eines Blattes (Abb.: Taf. 13 und 14), hier S. 107-113 erstmals veröffentlicht: Zunächst das Endstück von Ps 150 ohne »Halleluja«, anschließend nach ungedeutetem Rubrikenrest (**ΕΧΜ ΠΛΑΓΙΑ**.[]) auf dem übrigen Rekto und dem erhaltenen unteren Teil des Verso weitere Einzel- oder Doppelverse aus Lobpsalmen mit wiederholtem »Halleluja«, das, vor allem nach Ps 150, als Hinweis auf den Gebrauch als Kommuniongesänge angesehen werden darf. Die Rubrik nimmt nach Henner »am ehesten auf ein Heiligenfest Bezug« (111). Die angeführten Parallelen passen jedoch sämtlich nicht zu den noch lesbaren Buchstaben. Und auf einen gefeierten Heiligen verweisen die Rubriken seiner Festtexte in aller Regel auf andere Weise. Denkbar wäre eine Ergänzung in der Art von **ΕΧΜ ΠΛΑΓΙΑΣΜΟΣ ΝΟΥ-ΕΚΚΛΗΣΙΑ**¹³⁵. Unbestritten ist Ps 150 bei den Alexandrinern und Kopten seit alters der gewöhnliche Kommuniongesang¹³⁶. Daher vermute ich, daß hier im Anschluß an ihn Auswahltexte zu besonderen Anlässen verzeichnet sind.

Vor vielen Jahren hatte A. Baumstark an dieser Stelle »eine – dringend wünschenswerte – Aufarbeitung der griechisch-koptischen Denkmäler alter Kirchendichtung«¹³⁷ angemahnt. Henners »Fragmenta« bringen einige wenige

130 Vgl. MacCoull, *Trishagion* a. O. (o. Anm. 92) 130₂: »refrain«.

131 Treu, *Traditionen* a. O. (o. Anm. 96) 64₅₅.

132 Zum Beispiel in Borg. copt. 109¹⁰⁹ fol. 3v u. ö.

133 Siehe Henner Tafeln 15-18.

134 Ebd. Tafel 15; vgl. Paris. copt. 68 fol. 13v. In Zeilenmitte nach Zierlinie: Lond. copt. 159 (Crum, *Catalogue B. M.* a. O. [o. Anm. 70] 48f.).

135 Insinger 34 pag. 94 Z. 25, veröffentlicht: Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 156.

136 H. Quecke, Ein saidisches Kommunionlied (Wien, K 8348), in: *Muséon* 79 (1966) 106f.

137 A. Baumstark, Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus, in: *OrChr NS* 9 (1920) 61.

neue Beispiele an die breitere Öffentlichkeit, uns dem Ziel aber keinen großen Schritt näher.

– *Diakonika*

pag. 395f. = Brit. Libr. Or. 6954 (28), gehören zu einer bilingualen Fürbittlitanei, die im dritten Kapitel des Buches wiederbegegnet und daher im folgenden Abschnitt besprochen wird.

– *Schriftlesungen*

Bereits Quecke hatte 1988 erkannt, daß in der Bänden der Gruppe »Z 108« nicht allein Gebete und Gesänge, sondern auch biblische Perikopen auftreten: Mit »Z 108, 2« verband er außer Borg. copt. 109¹², einem vereinzelt Blatt mit Joel und $\Sigma\epsilon\pi\mu\eta\nu\iota\alpha$ ¹³⁸, das 2. Fragment von Borg. copt. 109⁹⁷, dessen 1. Folio hingegen mit »Z 108, 3«¹³⁹. Den Bestand erweiterten 1991, ohne allerdings Queckes Ausführungen und die nichtbiblischen Liturgica des Manuskripts zu beachten, Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink. In der Münsteraner »Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments« ordneten sie Borg. copt. 109⁹⁷ (ohne Differenzierung der Folios) mit P. Berol. 8771 sowie Paris. copt. 129¹⁹ fol. 73 einem in der neutestamentlichen Textforschung als l 143 Aland bzw. sa 342^L Schmitz/Mink geführten bilingualen Lektionar zu¹⁴⁰. Die Verknüpfung beider Informationen wurde 1992 in Washington vorgetragen. Jetzt ist zu erfahren, daß innerhalb der noch unedierten Reste von »Z 108, 3« – außer dem bereits von B. Layton identifizierten Brit. Libr. Or. 6954 (24) – auch Paris. copt. 129²⁰ fol. 151 und 153 griechische Evangelienperikopen tradieren, wobei letzteres Fragment, wie Henner erkannte, physisch zu Paris. copt. 129¹⁹ fol. 73 gehört und dieses Blatt weitgehend vervollständigt. Die Evangelientexte in Paris und London werden hier zum ersten Mal ediert und – Brit. Libr. Or. 6954 (24) ausgenommen – mit Photos dokumentiert. Einer Dissertation im Fach Neues Testament steht es natürlich gut zu Gesicht, »zwei neue neutestamentliche Fragmente gefunden« zu haben (107), auch wenn es sich dabei

138 A. Ciasca, *Sacrorum bibliborum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani 1* (Roma 1885) XXIII. Die als $\Sigma\epsilon\pi\mu\eta\nu\iota\alpha$ bezeichneten liturgischen Texte bestehen aus centoartig zusammengestellten koptischen Psalmversen, die meist gleiche Stichwörter aufweisen und über diese oder assoziativ zu Fest, Tag oder Feier passen, bei denen sie einst im südlichen Ägypten vorgetragen wurden.

139 Quecke, Rez. Layton a. O. (o. Anm 83) 238f.

140 F. J. Schmitz / G. Mink, *Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments I. Die sahidischen Handschriften der Evangelien 2. Teil 2. Halbband = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 15* (Berlin/ New York 1991) 1028-1034.

nicht um neue Texte, sondern nur um weitere Kopien bekannter Passagen handelt. Ihre Bedeutung für die biblische Textforschung ist nicht sonderlich hoch einzuschätzen. Wissenschaftlichen Wert besitzen sie vor allem als Teile einer seltenen liturgischen Handschrift und als Zeugen der noch zu rekonstruierenden biblischen Lesepraxis im Gottesdienst des Weißen Klosters.

Der Lektionar-Anteil von »Z 108, 3« läßt nach der jüngsten Anreicherung sechs liturgische Einheiten (künftig §) auf vier Blättern bzw. Blattresten erkennen. Da das auf der Rückseite von § 6 enthaltene Direktorium/»Typikon«¹⁴¹ nicht ediert oder durch Photographie dokumentiert ist, beschränkt sich einstweilen die Selbstauskunft der Fragmente zur gottesdienstlichen Verortung der gebotenen Schriftlesungen auf eine einzelne einschlägige Rubrik (zu § 3). Henner bemüht sich ausschließlich um die beiden neuen Perikopen in Paris und versucht, deren »Sitz im (gottesdienstlichen) Leben« aufgrund des Inhalts der Schriftlesungen und unter Berücksichtigung byzantinischer Parallelen zu bestimmen. Sie begrenzt damit unnötig die Chancen, Erkenntnisse über Charakter und Organisation des zu untersuchenden Buches und des mit seiner Hilfe einst gefeierten Gottesdienstes zu gewinnen. Näher als Konstantinopel hätte überdies die hier unterlassene Befragung anderer südägyptische Quellen gelegen, um deren Existenz die Autorin sehr wohl weiß¹⁴², besonders a) der Reste von Lektionaren des Weißen Klosters sowie b) der so gut wie vollständigen Perikopenbücher (7./9. Jh.) aus dem Umfeld des Michael-Klosters bei Hamuli im Faijum, d. h. des Festlektionars M 573¹⁴³ (= sa 15^L Schm./M. = sa 530^L Schüssler) und des bilingualen Evangeliars M 615 (= sa 14^L Schm./M.)¹⁴⁴ der Pierpont-Morgan-Library, New York. Die Einzelheiten:

141 Nach Henner 128 »Reste eines Hermeneia-Typikons«. Einmaliges Vorkommen des Begriffs (ebd. 126) innerhalb eines »Typikons« weist dieses jedoch nicht schon als Spezial-Direktorium genannter Art aus.

142 H. Henner, Bibel, in: Christliches mit Feder und Faden a. O. (o. Anm. 1) 7: »Vor allem aus dem Weißen Kloster, aber auch aus anderen Klosterbibliotheken, sind Lektionare verschiedenster Art erhalten geblieben«.

143 Beschreibung mit Perikopenliste: L. Depuydt, Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library = Corpus of Illuminated Manuscripts 5 (Leuven 1993) 69-81 (Kat.-Nr. 51); vgl. jetzt auch K. Schüssler, Analyse der Lektionarhandschrift sa 530^L, in: Journal of Coptic Studies 4 (2002) 133-166; ders., Biblia Coptica 3, 2 (Wiesbaden 2003) 55-71.

144 Beschreibung mit Perikopenliste: Depuydt, Catalogue a. O. 84-99 (Kat.-Nr. 54). M 615 wurde zeitnah (1912 in Kairo), doch nicht zusammen mit den Hamuli-Handschriften der Pierpont-Morgan-Library erworben (Paris, 1911). Ob der Kodex einmal zu den Beständen des Michael-Klosters gehört hat, steht daher nicht unbedingt fest. Einen Zusammenhang erkannte ein Curator der PML: »Certain corrections in a later hand as on f. 31, 44 are in the blue black ink used at St. Michael's« (CORSAIR, the online collections catalog of The Pierpont Morgan Library: <http://corsair.morganlibrary.org/msdescr/BBM0615a.pdf>). Zur nämlichen Handschrift gehören die fünf Blätter in Freiburg (dort eingetroffen 1911), die Joseph Michael Heer im Jahrgang 1912 dieser Zeitschrift der Öffentlichkeit vorstellte (a. O. [o. Anm. 78] 1-47 mit Taf. I und II). Mit ihrer Zugehörigkeit zum Hamuli-Fund rechnet

§ 1: pag. 555-556 von »Z 108,3« (Paris. copt. 129¹⁹ fol. 73 + 120²⁰ fol. 153¹⁴⁵): Das **ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ** Ps 2, 6a-8b LXX vor dem griechischen Text des Evangeliums Mt 2, 1-12, dem im heimatlichen Gottesdienst die koptische Übersetzung gefolgt sein wird. Der Inhalt – die Magieranbetung – legt, so Henner (106), Verwendung »im Rahmen des Weihnachtsfestes« nahe. Eine erste Auswertung des südägyptischen Vergleichsmaterials bestätigt die Vermutung. Das »Psalterion«, auf Ps 2, 7b-8 verkürzt, sowie das Evangelium Mt 2, 1-12 sind in *M 573* für das Fest des 29. Choiak (25. XII.) – »zweiter Tag von Geburt Christi« – vorgesehen¹⁴⁶. Für das nämliche Datum verzeichnen dieselbe Perikope in beiden Sprachen in sukzessiver Ordnung, zuerst griechisch, dann sahidisch, das Evangelium *M 615*¹⁴⁷ sowie parallel in Kolumnen der Lektionar-Teil (sa 338^L Schmitz/Mink) des Kodex *Brit. Libr. Or. 6801* (10./12. Jh.) aus dem Merkurios-Kloster von Tbo (Edfu)¹⁴⁸. Demnach war es in Südägypten offenbar überörtliche Sitte, zu Weihnachten am Tage (»zweiter Tag«) der Verehrung des Jesusknaben durch die Sterndeuter zu gedenken, während das Hirtenevangelium Lk 2, 1-14 bzw. 2, 1-20 in der vorausgehenden Vigil (»erster Tag«) verlesen wurde¹⁴⁹.

§ 2 und 3: pag. 563-564 (Borg. copt. 109⁹⁷, 1. Folio¹⁵⁰): Griechische und sahidische Reste des Evangeliums Joh. 20, 24-31 (§ 2) sowie das »Psalterion« Ps 102, 19-22 LXX der folgenden liturgischen Einheit (§ 3), nach erhaltener Rubrik das Michaelsfest des 12. Hathor (= 8. XI. julian.). Im Weißen Kloster erscheint Ps 102, 20 auch sonst unter den koptischen Festgesängen dieses Tages¹⁵¹. In »Z 108,3« ist dem genannten Psalmabschnitt ein **ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ** vorangestellt. Auf die Bedeutung der Rubrik »auch für die sprachliche Frage« hat 1912 J. M. Heer in dieser Zeitschrift aufmerksam gemacht und kaum ganz zu unrecht gefolgert: »Man gewinnt den Eindruck, daß man in der Kirche, für die eine solche Angabe nötig war, griechisch las, ohne es zu verstehen«¹⁵². In Koptisch ist das »Psalterion«, abermals verkürzt, in *M 573* verzeichnet, hier für den zweiten Michaelstag, den 13. Hathor¹⁵³. Schwierig hingegen bleibt

unbefangen auch M. Heer, Zu den Freiburger griechisch-säidischen Evangelienfragmenten, in: *OrChr* 11 (1913) 141f.

145 Ed. E. Amélineau, Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale renfermant des textes bilingues du Nouveau Testament, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 34, 2 (Paris 1895) 419-421; Henner 104f.

146 Depuydt a. O. (o. Anm. 143) 72.

147 Depuydt a. O. 89.

148 Schmitz/Mink a. O. 1002. 1005; ed. E. A. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) 251f.

149 Depuydt a. O. 72. 89. Vgl. G. Giamberardini, *Il Natale nelle chiese copte* (Le Caire 1958).

150 Ed. J. Balestri, *Sacrorum biblicorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani* 3 (Roma 1904) LVIII f. mit Tafel 40.

151 *Typikon* Insinger 38 pag. 16 (Pleyte/Boeser a. O. [o. Anm. 58] 184).

152 Dazu Heer a. O. (o. Anm. 78) 29f. Anm. 4 mit Angabe Ps 92, 19-22.

153 Depuydt a. O. 71.

einstweilen die Bestimmung des liturgischen Datums von § 2. Henner nimmt dazu nicht Stellung. Joh. 20, 24-31 oder 20, 19-31 wurde im Umfeld des Michael- sowie im Schenute-Kloster am Oktavtag von Ostern gelesen¹⁵⁴. Im Weißen Kloster ist die Perikope Joh 20, 24-31 im bilinguen Evangeliar *sa 335^L Schmitz/Mink* aufgeführt¹⁵⁵, doch fehlt hier eine heortologische Angabe wie ebenso für Joh 20, 7-31 im dortigen Evangeliar *sa 340^L Schm./M.*¹⁵⁶. Im gleichfalls im Weißen Kloster beheimateten Evangeliar *sa 336 Schm./M.* tritt pag. 47-48 (P. Vindob. K 9722¹⁵⁷) das Evangelium Joh 20, 7-31 vor dem »Fest der Erzbischöfe« auf¹⁵⁸, womit das verbundene Fest der beiden alexandrinischen Patriarchen Kyrillos (412-444) und Theodosios (535-567) gemeint sein könnte (im Michael-Kloster 22. V. und 26. VI. jul.¹⁵⁹). Trotz der Unsicherheit hinsichtlich § 2 gibt dieses Blatt jedoch entscheidende Hinweise auf den Charakter des in »Z 108, 3« integrierten Lektionars. Die zu beobachtende Abfolge der Textsorten Evangelium des einen und »Psalterion« des anderen Tages ohne jede hier dem Gesang voraufgehende nichtevangelisch-neutestamentliche Perikope läßt erkennen, daß die Handschrift nicht sämtliche Schriftlesungen der Feiern enthielt, sondern nur das jeweilige Tages-Evangelium mit voraufgehendem Zwischengesang. Der Lektionarteil von »Z 108, 3« ist also näherhin als Auswahl-Evangeliar zu bestimmen. Ferner deutet die direkte Aufeinanderfolge von Schriftlesungen verschiedener liturgischer Begehungen darauf hin, daß das Buch, wie oben vermutet, als eine Folge von Auszügen aus »Rollenbüchern« organisiert war und nicht etwa Plenarformulare der einzelnen berücksichtigten liturgischen Feste und Feiern dem Benutzer anbot.

§ 4: pag. ? (Paris. copt. 120²⁰ fol. 151): Die Evangelienperikope aus Joh 18 (um vv. 15b-20) stammt aus der johanneischen Passionsgeschichte, wurde daher »mit Sicherheit im Rahmen der Karwoche« gelesen (101). Als Parallele nennt Henner (101) die byzantinische Liturgie, wo Joh 18, 1-18 als zweites Evangelium während der Nachtwache am Gründonnerstag verlesen werde. Gemeint ist Joh 18, 1-28 als zweites der zwölf Leidensevangelien des Karfreitags¹⁶⁰. In Ägypten ist die Perikope Joh 18, 15-27 belegt im griechisch-arabischen

154 Depuydt a. O. 78. 95 bzw. Evangelienhandschrift *sa 103 Schmitz/Mink* = *sa 525 Schüssler* aus dem Weißen Kloster: Schüssler, *Biblia a.O.* 3, 2, 35 mit 68, also nicht »am Ostersonntag« (ebd. 35₃).

155 Schmitz / Mink a. O. 979f.

156 Ebd. 1019f.

157 C. Wessely, *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts 2* = *Studien zur Paläographie und Papyruskunde 11* (Leipzig 1911) 69f.

158 Schmitz/Mink a. O. 985f.

159 Depuydt a. O. 110; vgl. jetzt M. Krause, *Das koptische Antiphonar aus dem Handschriftenfund von Hamuli*, in: *Ägypten – Münster, Festschr. E. Graefe* (Wiesbaden 2003) 179.

160 C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes* 1 (Leipzig 1900) 363; vgl. S. Janeras, *Le*

Perikopenbuch *Leiden*, UB or. 243 vom Jahr 1265¹⁶¹, einem altertümlichen Zeugen der Kar- und Osterwoche des koptischen Ritus (*l* 6 *Aland*), für den Süden bisher direkt nur im verwandten spätsahidischen Paschabuch »Z 99«¹⁶² aus dem Weißen Kloster (Borg. copt. 109⁹⁹ = *sa* 16^L *Schmitz/M.* bzw. *sa* 108^L *Schüssler*), beide Mal für die 11. Stunde der Nacht zum Karfreitag. »Z 108, 3« könnte demnach ein erster Beleg sein für bereits frühere Verwendung der Lesung innerhalb der Passionsliturgie des ägyptischen Südens. Eine Bestätigung dieser Vermutung bietet die ältere Evangelienhandschrift *sa* 140 *Schm./M.* = *sa* 523 *Schü.* aus dem Schenute-Konvent, die bei Joh 18, 28 am Rand notiert: »Höre hier auf und knüpfe wieder an zur 6. Stunde«¹⁶³. Damit wird zugleich deutlich, daß im Weißen Kloster in der Folgezeit eine Veränderung der Perikopenordnung in Angleichung an Bräuche des Nordens erfolgte, von der »Z 99« zeugt.

§ 5: pag. ? : P. Berol. 8771 = BKU 173¹⁶⁴ mit dem Evangelium Lk 12, 4-12, griechisch und sahidisch, bei Henner nicht besprochen. Im Evangeliar *M* 615 ist die Perikope Lk 12, ?-12 vorgesehen für ein Fest zerstörten Namens¹⁶⁵, dem Inhalt nach vielleicht für einen Märtyrer, zwischen 13. Hator (9./10. XI. jul.) und 3. Choiak (29./30. XI.).

§ 6: pag. ? : Brit. Libr. Or. 6954 (24), drei Bruchstücke eines Blattes: Auf dem Rekto Joh 12, 12-17 als unvollständige Perikope in griechischer Sprache¹⁶⁶, auf dem Verso das oben erwähnte »Typikon«. Der Joh-Text war daher möglicherweise die letzte Schriftlesung im Lektionarteil von »Z 108, 3«. Henner transkribiert »kurz« den Text (125) und verzichtet auf jede Kommentierung. Die Perikope über den Einzug Jesu in Jerusalem paßt natürlich besonders gut zum Palmsonntag. Das Evangeliar *M* 615 verzeichnet für den Festtag Joh 12, 12-28 griechisch wie koptisch¹⁶⁷, das Festlektionar *M* 573 den kürzeren Ab-

Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine = *Studia Anselmiana* 99/*Analecta Liturgica* 13 (Roma 1988) 107. 120. 411.

161 A. Baumstark, Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche, in: *OrChr* 12 (1915) 41. Zur Datierung H.-J. De Jonge, Joseph Scaliger's Greek-Arabic Lectionary, in: *Quaerendo* 5, 2 (1975) 166; M. Cramer, Studien zu koptischen Pascha-Büchern, in: *OrChr* 50 (1966) 91.

162 Zoega a. O. (o. Anm. 7) 191; Balestri a. O. (o. Anm. 30) LXII; K. Schüssler, *Biblia Coptica* 1, 4 (Wiesbaden 2000) 58. Zur Handschrift Ciasca/Balestri a. O. 1 (1885) XXVI-XXVII; F. Feder, *Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch* = TU 147 (Berlin 2002) 42f. (»L 99«).

163 K. Schüssler, *Biblia Coptica* 3, 2 (Wiesbaden 2003) 24.

164 Ed. J. Leipoldt, in: Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin. Koptische Urkunden 1 (Berlin 1904) 147f.

165 Depuydt a. O. 87.

166 Ed. princ. Henner 125f.

167 Depuydt a. O. 92.

schnitt Joh 12, 12-19¹⁶⁸ ebenso der griechisch-arabische Kodex in Leiden¹⁶⁹. Entschieden ist die Sache damit aber nicht unbedingt. Im sahidischen Evangeliar *sa 301*^L *Schm./M.* des Weißen Klosters¹⁷⁰ folgt Joh 12, 12-23 auf Lk 11, 27-32 und trägt den rubrizistischen Vermerk »nach dem Fest unseres Vaters Schenute«, damit nahelegend, daß die vorausgehende Lukas-Perikope dem Schenute-Fest am 7. Epep (1. VII. jul.) angehört¹⁷¹. Auf einem 2. Blatt stehen mit den Angaben »am Sabbat ...« bzw. »am Sonntag über das Wasser« die Perikopen Joh 4, 5-15 (Frau am Jakobsbrunnen) und 6, 15-23 (Sturm auf dem See)¹⁷², nach H. Engberding Reste einer, wie u. a. damit belegt, vormals auch bei den Kopten geübten Nilwasserweihe¹⁷³. Im Umfeld des Michael-Klosters war gleichfalls Lk 11, 27-32 für das Schenute-Fest vorgesehen, und zwar in *M 573* eingetragen gegen Ende des Buches¹⁷⁴ und in *M 615* zweisprachig als letzte Lesung des Evangeliiars¹⁷⁵. Auch im dortigen Antiphonar *M 575*¹⁷⁶ bildet das Schenute- das letzte der berücksichtigten Feste. Gleich, ob § 6 zum Palmsonntag oder in den Bereich des Schenute-Festes und der Nilwasserweihe gehört, sicher verlangt das Blatt künftig mehr Aufmerksamkeit als ihm bisher zuteil wurde.

Mein Versuch, den unterlassenen Beitrag zur koptischen Perikopenforschung in Ansätzen nachzuholen, endet im Einzelnen gewiss unbefriedigend. Aber immerhin zeigt sich, dass das Weiße Kloster keine isolierte Leseordnung befolgte, sondern Anteil hatte an einer auch sonst im südlichen Ägypten üblichen Verkündigung der Heiligen Schriften.

III: Diakonalefragmente

Das 3. Kapitel von Henners »Fragmenta« (123-207) ist den Diakonika aus dem Weißen Kloster gewidmet. So nennt man zum einen die Texte, mit denen der Diakon im Gottesdienst auftritt, soweit er nicht als Lektor biblischer Lesungen fungiert, zum anderen die liturgischen Bücher, in denen sich die

168 Depuydt a. O. 77.

169 Baumstark, Perikopenbuch a. O. 40.

170 Schmidt/Minz a. O. 867-869.

171 Texte zum 5. Epep sind aus demselben Evangeliar vielleicht erhalten mit Leiden copt. 48 = Insinger 6 (Pleyte/Boeser a. O. [o. Anm. 58] 27-31); Schmidt/Minz a. O. 867.

172 »Z 93«: Zoega a. O. 188; Balestri a. O. (o. Anm. 30) LVf.

173 H. Engberding, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens, in: OrChr 37 (1953) 73-75.

174 Depuydt a. O. 79.

175 Ebd. 98.

176 M. Krause, Das koptische Antiphonar aus dem Handschriftenfund von Hamuli, in: Ägypten – Münster, Festschrift E. Graefe (Wiesbaden 2003) 167-185.

Texte seiner gottesdienstlichen »Rolle« aufgezeichnet finden¹⁷⁷. Der Eindeutigkeit halber bezeichne ich letztere als Diakonalien oder Diakonenbücher. Henner versteht diesen Abschnitt ihres Werkes als Beitrag zu einer »Gesamtedition aller bekannten Diakonika, zumindest derer aus dem Weißen Kloster« (207). Da man allein Bekanntes edieren kann, schließt ein solcher Plan notwendig die Suche nach bisher verborgenen Zeugen der Gattung ein. Das Vorhaben erfüllte unstreitig ein liturgiewissenschaftliches Desiderat, ist »wünschenswert und nötig« (ebd.), weil »gerade die vom Diakon zu sprechenden Rufe und Gebete im Gottesdienst für die Erforschung der Entwicklung der ägyptischen Liturgie interessant« seien (129). Genauere Gründe für die nötige Beachtung der Diakonika – neben den stets theologisch weitaus gehaltvolleren Vorstehergebeten – werden freilich nicht genannt. Die drei wichtigsten sind wohl:

1. In ostkirchlichen Liturgien wie der koptischen greifen generell Priester- und Diakontexte ineinander wie die beiden Seiten eines Reißverschlusses. Wer seine Betrachtung allein auf priesterliche Euchologien, für Deir el-Abiad z.B. auf »Z 100«, stützt, erlebt so etwas wie eine Aufführung von *Romeo ohne Julia*.

2. Hinsichtlich der aus Fragmenten wieder zu gewinnenden Liturgie des Weißen Klosters kommt hinzu, daß die erhaltenen Stücke aus Diakonenbüchern nicht selten größere Partien der zu rekonstruierenden Feiern vertreten als vergleichbar umfängliche etwa aus Euchologien, uns demnach die Struktur der dortigen Gottesdienste deutlicher als diese vor Augen führen.

3. Da die Diakonika zu den besonders stabilen Elementen christlicher Liturgie gehören und daher in Ägypten den Wechsel der im Gottesdienst verwendeten Sprache zum Koptischen und später zum Arabischen nicht oder nur wenig mitgemacht haben, bilden sie Langzeit-Indikatoren für die Entwicklung der ägyptischen Gräzität in einer Kirche, die so bedeutende griechische Kirchenväter wie Athanasios und Kyrill von Alexandrien zu den Ihren zählt.

Der Liturgiewissenschaft fällt es dann insbesondere zu, auf der Grundlage der verfügbaren – edierten oder noch unveröffentlichten – Quellen a) Entstehen und Organisation der vor Ort den Diakon betreffenden gottesdienstlichen Bücher zu untersuchen sowie b) die sich aus ihnen ergebenden Informationen über die Feiern, ihre Träger, Formen und Texte zu erheben.

Eingangs dieses Kapitels findet man erneut eine »Zusammenstellung«, hier »der bisher bekannten Diakonika« (130-150). Sie ist de facto eine Nachmusterung der einschlägigen Buchungen von Lanne und Van Haelst, soll diese freilich auch »ergänzen« (130), tut dies allerdings mit bescheidenem Zugewinn.

Zuerst werden neun »Diptychen« und verwandte Fragmente aufgeführt (130-

177 Liturgische »Bücher« sind häufiger vereint mit anderen Texten in einem gebundenen Band anzutreffen.

135). Da sie ein Sonderproblem bilden und für das Folgende nicht benötigt werden, brauchen sie an dieser Stelle nicht eingehender besprochen zu werden. Für künftige Beschäftigung sei jedoch hingewiesen auf die trotz ihres konstantinopolitanischen Titels für Ägypten einschlägige Monographie von R. Taft¹⁷⁸ sowie das eigene Versäumnis korrigiert, als gegenwärtigen Verwahrungsort des unter dem Koptenpatriarchen Benjamin (626-665) wohl für Diözese Hermonthis gefertigten (sog. Moir-Bryce-) »Diptychons aus Luxor« (Van Haelst Nr. 1052) das British Museum zu benennen¹⁷⁹. Unter den von Henner nicht verzeichneten Stücken verdient *Berlin, SB Ms. orient. fol. 1609 fol. 4* nachgetragen zu werden, weil das bisher unveröffentlichte Blatt den bislang einzigen mir bekannten Zeugen der Diptychen des Weißen Klosters darstellt¹⁸⁰.

Die unter der Überschrift »umstrittene Texte« zusammengefaßten vier Dokumente a) bis d) bilden eine disparate Gruppe: c) *P. Baden 4, 58* (8. Jh.), ist als Diakonale eine Fehlbuchung Van Haelsts, da seit langem in der Fachliteratur als Priestertext identifiziert. b) *P. Cair. 10395A* (6. Jh.), erst nach Van Haelsts »Catalogue« als »frammento liturgico« papyrologisch ediert, wurde inzwischen liturgiewissenschaftlich gleich doppelt als Anaphoren-Rest bestimmt¹⁸¹. Übrig bleiben zwei Pergamente aus koptischem Milieu, a) das Einzelblatt *P. Grenf. 2,113* (8./9. Jh.; Van Haelst Nr. 913)¹⁸² und d) *P. Berol. 9755A-E*¹⁸³ (Van Haelst Nr. 873), Palimpsest, textus prior sahidisch, Obertext zwei Litaneien auf 18 beschrifteten Seiten (frühestens 10. Jh.; nach Katalog: »etwa 12. Jh.«¹⁸⁴), wobei den einzelnen Fürbitten in griechischer Sprache jeweils in Koptisch eine Themenangabe vorangestellt ist.

Die beiden Dokumente a) und d) enthalten in griechischer Sprache nur Texte, die gewöhnlich Bestandteil von Diakonalien sind, wobei hier freilich das Diakonikon zugunsten des zelebrierenden Priesters in der Ich-Form auftritt,

178 R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom* 4. The diptychs = *OrChrAn* 238 (Roma 1991) 34-37, 76-94.

179 Unterlassen bei H. Brakmann, *Severos unter den Alexandrinern*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983) 54-58. Doch siehe [O. Dalton], *A guide to the Early Christian and Byzantine antiquities in the Department of British and Mediaeval Antiquities*² (London 1921) 114 Abb. 66; M. Krause, in: *Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil, Ausstellungs-Kat. Hamm* (Wiesbaden 1996) 259 Nr. 287 mit Farb.-Abb. Bei Henner 134 fehlt dazu alle Forschungsliteratur nach 1910.

180 Näheres soll in einer eigenen Abhandlung mitgeteilt werden.

181 H. Brakmann, *Der Gottesdienst der östlichen Kirchen*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 30 (1988) 356; Taft a. O. (o. Anm. 178) 81.

182 Kommentierte Edition bei B. P. Grenfell / A. S. Hunt, *New Classical fragments and other Greek and Latin papyri* = *Greek papyri* Ser. 2 (Oxford 1897) 167-171.

183 H. Junker / W. Schubart, *Ein griechisch-koptisches Kirchengebet*, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 40 (1902) 1-31.

184 W. Beltz, *Katalog der koptischen Manuskripte der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin (Teil I)*, in: *Archiv für Papyrusforschung* 26 (1978) 109f.

so daß wohl er der Rezitator dieser, wahrscheinlich sogar aller auf den Blättern verzeichneten Diakontexte war. Damit ist jedoch die Möglichkeit, beide Zeugen den Diakonalien zuzuordnen, keineswegs »ausgeschlossen« (136). Vortrag von Diakonika durch höhere Geistliche ist nicht ungewöhnlich. Bei den Byzantinern etwa erfolgt er bei der Ordination von Bischöfen aus Angemessenheitsgründen, bei der Meßfeier nicht selten, weil ein Diakon fehlt. Andernorts im Osten werden Diakonika wegen des Niedergangs des Diakonats von Laien gesprochen und bleiben nichtsdestotrotz auf Grund ihrer Gattung Diakonika. Unmittelbare Parallelen zu *P. Grenf. 2, 113* finden sich, bisher m. W. nicht notiert, in zwei unveröffentlichten Handschriftenfragmenten aus dem Weißen Kloster: *Borg. copt. 109*¹⁰⁷ fol. 1r und *Borg. copt. 109*¹⁰⁹ fol. 2r¹⁸⁵.

Die beiden Dokumente a) und d) wären also, will man sie nicht gleich zu den Bilinguen stellen, als späte Zeugen der folgenden Gruppe: »Griechische Diakonika« (138-140), zuzurechnen. Diese umfaßt bislang nur zwei Fragmente des 6. Jh., *P. Vindob. G 27254* und den zu Lebzeiten des Severos von Antiochien († 538, Ägypten) im Kreis seiner Anhänger geschriebenen *P. Fior. 534* »aus Antionoe« (gemeint: Antinoë). Einige kleinere Denkmäler wären nachzutragen, so *O. Strasb. 810*, 5./6. Jh. mit Resten einer Litanei¹⁸⁶; *O. Crum 519*, Kalksteinscherben aus Deir el-Bahri; *O. Hall 39, 7* gleichfalls aus Theben, 7./8. Jh. (Van Haelst Nr. 826)¹⁸⁷.

Von den zusammengestellten bilinguen Diakonalien ist das Synaptê-Fragment aus dem koptischen Bischoi-Kloster *MS Burmester, Gk. 1*, weil nord-ägyptisch, hier auszuschneiden¹⁸⁸. Somit bleibt die allerdings wichtige Gruppe »Griechisch-sahidische Diakonika« mit den Vertretern a) bis k) (141-150). Mit Ausnahme vielleicht von c) *Brit. Libr. Or. 3580A (12) = Lond. copt. 155* (Van Haelst Nr. 923), von Oberst T. L. Fraser in Assiut, dem alten Lykonpolis, erworben, entstammen sie nach heutigem Forschungsstand sämtlich aus dem Büchervorrat des Weißen Klosters, auch in den Fällen, in denen Henner unterlassene Lokalisierung beklagt. Das gilt selbst für das unvollständige Pergamentblatt¹⁸⁹ a) *P. Madrid 189* (Van Haelst Nr. 770), inzwischen viermal ediert¹⁹⁰,

185 Beide Zeugen sollen in der oben Anm. 180 angekündigten Studie behandelt werden.

186 P. Viereck, Griechische und griechisch-demotische Ostraka der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg im Elsass (Berlin 1923) 279, nicht bei Van Haelst.

187 Mit einem Diakonikon, Προσεύξασθε περὶ τῆς εἰρήνης, beginnt auch der Bücherkatalog des Elias-Klosters: R.-G. Coquin, Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint Élie »du Rocher«, in: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 75 (1975) 207-239.

188 Dazu s. jetzt H. Brakmann, Zum griechischen Synaptê-Fragment aus dem koptischen Bischoi-Kloster in: OrChr 83 (1999) 147-161.

189 Richtig Henner 142: »Pergamentfragment«, ab S. 162 von ihr häufig als »Papyrus« gekennzeichnet.

190 P. J. Photiades, A semi-Greek semi-Coptic parchment, in: Klio 41 (1963) 234f. mit 2 Abb. ebd. 236; K. Treu, Zum Madrider griechisch-koptischen Liturgiefragment Nr. 189, in: ebd.

hier zu früh in das 7./8. Jh. datiert und mit zweifelhafter Berechtigung vorgestellt als »der älteste Zeuge für eine bilingue Litanei« (142).

Außer diesen zwei griechisch-sahidischen Diakonaleresten sind aufgeführt:

b) *Brit. Libr. 3580 A (11)* = *Lond. copt. 154* (Van Haelst Nr. 922), Fragmente zweier Blätter mit Diakonika der Meßfeier, ediert¹⁹¹; nach Crum vom Schreiber des *Borg. copt. 109*¹⁰³.

d) *Brit. Libr. 3580 A (13)* = *Lond. copt. 156* (Van Haelst Nr. 924), Fragmente eines einzelnen Blattes mit eucharistischen Diakonika von der diakonalen Admonitio an die konzelebrierenden Presbyter beim Becherwort des Einsetzungsberichtes bis zur Bitte für die Toten nach den Diptychen; ediert¹⁹².

e) *Borg. copt. 109*¹⁰⁵ (Van Haelst Nr. 1042), pag. 87-94 der Handschrift. Nach anderen Texten ab pag. 92 die Diakonika der Basileios-Liturgie bis zu den anaphorischen Fürbitten nach der Epiklese, bis auf wenige Zitate unveröffentlicht.

k) *Borg. copt. 109*¹⁰¹ (Van Haelst Nr. 1038), acht Blätter mit Diakonika, gezählt **NKZ-NMB**, bereits 1789 von Agostini Giorgi mit lateinischer Übersetzung und gelehrtem Kommentar herausgegeben¹⁹³.

f) *Paris. copt. 129*²⁰ fol. 139-145 (Van Haelst Nr. 853f.), pag. 223-236 einer ansonsten unbekannten Handschrift, Teil von H. Goussens Neuem orientalisches-liturgischen Fund¹⁹⁴; bis auf wenige Zeilen unediert.

g) *Paris. copt. 162* (Van Haelst Nr. 855), fünf Blätter eines Diakonale, unveröffentlicht¹⁹⁵. Die Schrift ist ungelenk und offenbar spät.

h)-j) = *Leiden. copt. 72-74* = *Insinger 29-31* (Van Haelst Nr. 758-760), eine obere Blatthälfte (pag. 182-183) und zwei Blätter (166-167 bzw. ???-???) aus dem Diakonale »Z 108, 1«; seit 1897 ediert¹⁹⁶.

42 (1964) 337-339; H. Quecke, Ein griechisch-sahidisches Litaneifragment (P. Madrid 189), in: *Muséon* 78 (1965) 349-354; L. S. B. MacCoull, P. Madrid 189 revisited: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112 (1996) 285f. Die jüngste Edition nennt Henner nicht.

191 Crum, *Catalogue BM* (o. Anm. 70) 39-41.

192 Ebd. 44f.

193 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 350-522. 367-412. Zuletzt eingehender beachtet wurden diese Texte durch W. Heffening - A. Baumstark, Zwei altägyptische Litaneien aus dem Paschabuch der koptischen Kirche, in: *OrChr* 36 (1941) 74-100 (Abk.: *Frag. Theb.*).

194 H. Goussen, Über einen neuen orientalisches-liturgischen Fund, in: *OrChr* 23 (1927) 174.

195 Seymour de Ricci, *Manuscripts coptes acquis en Égypte*, in: *CRAcadInscr* 1906, 211: »Un fragment liturgique important nous donne de longues litanies bilingues, grecques et coptes, déjà connues en partie par un codex Borgianus«; ebd. 209 Ankündigung des nicht verwirklichten Editionsprojektes. Zur Herkunft aus dem Weißen Kloster s. Seymour de Ricci, *Rapport sur une mission en Égypte* (1905), in: *CRAcadInscr* 1905, 397. Einiges zur wissenschaftlichen Nachgeschichte dieser Erwerbungen bei J. Gasco, *Les papyrus lycopolites de l'Académie des Inscriptions*, in: *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia* 1 (Firenze 2001) 539-547, besonders 540. 543.

196 Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 127-135.

Innerhalb dieser Gruppe sind Unterschiede zu erkennen in Form und Qualität der Schrift sowie der Gestaltung von Manuskript und Seiten. Bezüglich der Datierung einzelner Stücke ließen sich Schätzungen von Fachleuten referieren, auch hinsichtlich mancher, bei denen Henner Unterlassung beklagt. Sämtliche Versuche einer präziseren Altersbestimmung bleiben einstweilen aber unsicher und sind miteinander auch nicht problemlos kombinierbar, da sie auf persönlichen Kriterien beruhen. Doch, weil im Weißen Kloster dieser Epoche eine längst verfestigte Liturgie gepflegt wurde, reicht es fürs Erste festzuhalten, daß die meisten der genannten Pergamente vor dem 13. Jh. entstanden, wobei wenige Blätter vor das Jahr 1000 zurückreichen dürften. Innerhalb dieses Zeitraums können beim derzeitigen Stand unserer Kenntnisse die liturgiegeschichtlichen Entwicklungen am Ort nicht einmal abgeschätzt werden. Der relativen Chronologie wegen wird man freilich den spätsahidischen Handschriften gesonderte Aufmerksamkeit schenken.

Henners »Zusammenstellung« der Diakonalien des Weißen Klosters ist unvollständig und mußte dies bleiben, solange vieles noch unkatalogisiert ist oder in Privatbibliotheken wechselnder Besitzer, fast möchte man sagen, vagabundiert. Manche Nachträge sind aber schon jetzt möglich: Außer dem Fragment *Brit. Libr. Or. 6954 (28) = Layton 68c*, das Henner selbst identifizierte und im Folgenden veröffentlicht, sind an Inedita bekannt: *Kairo, IFAO inv. copt. 241A*, ein beschädigtes Blatt mit eucharistischen Diakonika, sowie *Brit. Libr. Or. 6954 (25) = Layton 65*, ferner mehrere Exzerpte aus Diakonenbüchern in den elf schmalen Schachteln der Sammlung Borgia im Vatikan mit sahidischen Liturgica, die Henner aus ihrem Arbeitsbesuch¹⁹⁷ bekannt sein könnten: *Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 1¹⁹⁸* (das »Ankerblatt« von »Z 108, 1«) sowie *Borg. copt. 109¹⁰⁷ und 109¹⁰⁹*. An bereits veröffentlichtem Material aus dem Weißen Kloster fehlen in der vorgelegten Zusammenstellung »der bisher bekannten Diakonika« das Einzelblatt *New York, Pierpont Morgan Libr. M 664 B (11)¹⁹⁹* sowie – obschon als Diakonika sowohl von Lanne wie bei Van Haelst erfaßt – ausgerechnet die beiden Wiener Blätter *P. Vindob. 9742 und 9743* (Van Haelst Nr. 1048f.), deren Neuedition Henner für »dringend« (151) erklärt und in ihrem Buch vorlegt.

Eines läßt die Übersicht trotz allem unschwer erkennen: Ausgangspunkte einer Untersuchung der Diakonenbücher des Weißen Klosters haben nicht

197 Vgl. Henner 93₂₇: »Auch die Fragmente aus dem Besitz der Biblioteca Vaticana in Rom habe ich im Original eingesehen«. Gemeint sind aber offenbar vor allem die Bruchstücke der Handschrift »Z 108, 3«. Ihr vorliegende Photos von *Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 1-3* erwähnt Henner 115f₉₂.

198 Genannt Henner 115₃₂: »eine zweisprachige Fürbittenlitanei«.

199 L. Depuydt, *Catalogue of Coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library = Corpus of Illuminated Manuscripts 4* (Leuven 1993) 121f. Nr. 60.

zuletzt die beiden umfangreichsten und als geschlossene Bücherteile vorliegenden Diakonalien-Fragmente zu sein: *Borg. copt. 109*¹⁰¹, im folgenden »Z 101« genannt, 1789 im barocken Rom – nicht ohne Fehler – veröffentlicht, sowie *Paris. copt. 129*²⁰ fol. 139-145, noch unediert, daher einstweilen direkt in Augenschein zu nehmen oder in Ablichtungen zu studieren, wie sie Heinrich Goussen 1927 »nach Forschen, Bitten und langem Warten« erhielt, die heute jedoch binnen kurzer Frist zu erlangen sind.

Für ihr Buch hat Henner sich die Bearbeitung dreier fragmentierter Diakonaleblätter aus dem Weißen Klosters vorgenommen mit einer Editio princeps (Text I) und zwei Re-Editionen (Texte II und III), jeweils mit einem ersten Kommentar.

Litaniae Graeco-Thebaicae – Teile einer Litanei zur Einsetzung eines Archimandriten des Weißen Klosters ?

Text I, *Brit. Libr. Or. 6954* (28) = *Layton 68c*, ist das obere Drittel von pag. 395-396 der Handschrift »Z 108,3« (Photos: Taf. 22 und 23). In Laytons Katalog nur grob als »cues for prayers of forgiveness for sins« charakterisiert, sind mit Henner auf dem Rekto Texte bzw. -reste von Gebetseinladungen zu Fürbitten für Bekenner sowie für die verstorbenen Väter und Brüder zu erkennen, auf dem Verso solche für die Vergebung der Beter eigener Sünden und Verfehlungen, alle Diakonika ursprünglich jeweils griechisch mit sahidischer Übersetzung aufgeführt.

Für die z. T. seltenen Formeln hat Henner eine Parallele und Rekonstruktionshilfe gefunden in A. A. Giorgis *Litaniae Graeco-Thebaicae* des Diakonales *Borg. copt. 109*¹⁰¹ (»Z 101«), in dem die Londoner Bitten unbeschädigt mit ihrem Kontext begeben, nämlich einer durch die Rubrik ΠΕΩΛΠ ΕΒΟΛ eingeleiteten Ektenie (= Litanei B), der sich im Diakonenbuch »Z 101« nach Ende des einheimischen Materials ein bemerkenswertes Supplementum mit byzantinisch-konstantinopolitanischen Diakonika, auch diese mit koptischer Übersetzung, anschließt. Zur Veranschaulichung sind hier S. 155-157 beide Überlieferungen dieser Litanei, die Londoner und die vatikanische, die »nur geringfügigste Abweichungen« aufweisen²⁰⁰ (158), in einer Tabelle nebeneinander gestellt, der Text aus »Z 101« »weitgehend« (155 Anm. 108) im Anschluß an Giorgis Transkription, genauer: mit orthographischer Normalisierung des

200 Die Henner 154 und 158 Anm. 116 zu Rekto Z. 3 und Verso Z. 2 verzeichneten Varianten sind tatsächlich keine der Handschrift »Vat. [gemeint: Borg.] 109/101«, sondern allein des Giorgi-Drucks; beide Wörter sind *Borg. copt. 109*¹⁰¹ fol. 7r bzw. 7v nicht anders geschrieben als im Londoner Fragment.

Griechischen, jedoch ohne Kontrolle der Handschrift und ohne Korrektur der editorischen Fehler Giorgis. Jeder der neun Bitten wurden in deutscher Sprache, bald in der einen, bald in der anderen Spalte, thematische Überschriften im Stil der koptischen des *P. Berol.* 9755 vorangestellt, hier jedoch als stillschweigende Einfügungen der Bearbeiterin ohne Grundlage in den Handschriften. Für das einleitende **ⲡⲉⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ**, im Manuskript (fol. 6v) geschrieben zwischen zwei im Druck des 18. Jh. nicht angedeuteten Zierlinien, kalkuliert Henner nach Giorgis Vorbild einen Schreibfehler ein und übersetzt es, ohne Bedenken erkennen zu lassen, mit »Unterbrechung« (155). Ihr spätbarocker Vorgänger hatte hingegen seine Leser noch darüber unterrichtet, daß die Wendung an sich verständliches Koptisch ist, »revelatio« bedeutet²⁰¹, und nur, weil dies im gegebenen Zusammenhang keinen Sinn ergebe, die Konjekturen **ⲡⲉⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ**, »interruptio«, vorgeschlagen²⁰². Dagegen wandte sich 1873, noch vor seiner Wiener Zeit, Gustav Bickell (1838-1906), der die Rubrik auf die Hinwegnahme des die dargebrachten Elemente der Eucharistie verhüllenden Velums beziehen wollte²⁰³. Auch W. E. Crum zeigte sich von dem vermuteten Schreibfehler nicht überzeugt²⁰⁴. Daher, und weil in *Paris. copt.* 162 fol. 3v mit **ⲟⲩⲉⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ** ein unveröffentlichter weiterer Beleg einer derartigen Rubrik vorliegt, wird man das **ⲡⲉⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ** einstweilen besser zu den ungelösten Problemen rechnen, die die koptische Rubrizistik uns noch immer reichlich bereitet.

Der beigegebene Kommentar (158-160) beschränkt sich auf die im Londoner Fragment greifbaren Bitten und fragt nicht eigens a) nach spezifischer Funktion und genauem Ort der gesamten Litanei innerhalb jener Feier, in der ein Diakon sie einst im Weißen Kloster vortrug, noch b) nach dem Priestertext, den vorzubereiten oder zu begleiten sie damals bestimmt war. Der größere Zusammenhang scheint Henner hingegen klar: Veranlaßt durch eine erheblich frühere Rubrik im Diakonale »Z 101« bestimmt sie die Ektenie hinter dem **ⲡⲉⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ** und damit das von ihr edierte Londoner Fragment als Bestandteil einer Liturgie zur Einsetzung eines neuen Archimandriten des Weißen Klosters (152. 161).

Zu dieser »langen Litanei« (161), die sich in »Z 101« über elf Seiten erstreckte, rechnet Henner auch Text II, das Pergamentkodexblatt *P. Vindob. K 9743*,

201 W. E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford 1939) 812; Vgl. Zoega a. O. (o. Anm. 7) 221: Rubrik **ⲉⲭⲙ ⲡⲉⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲁⲁⲣⲱⲛ**, super revelatione Aaronis.

202 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 394.

203 G. Bickell, Ueber die Entstehung und Entwicklung der canonischen Tagzeiten, in: *Katholik* 53, 2 (1873) 580. Der Beitrag ist genannt bei Krall a. O. (o. Anm. 43) 70, fehlt aber bei Henner.

204 Crum, *Dict.* a. O. (o. Anm. 125) 812b zur Stelle mit der Anmerkung: »meaning?«.

von Wessely 1914 erstmals ediert²⁰⁵ (Photos: Taf. 24-25²⁰⁶). Der soeben genannten Litanei B geht in »Z 101« unmittelbar eine andere Ektenie (Litanei A) voraus, die Henner gleichfalls der Archimandriten-Einsetzung zuweisen möchte (161 u. ö.). Zu ihr finden sich Parallelen in drei weiteren Diakonenbüchern aus dem Weißen Kloster, nämlich eben *K 9743* sowie *Insinger 29* (aus »Z 108,1«) und *P. Madrid 189*, hier mehrfach als »Papyrusfragment« charakterisiert (161. 167), gleich den sonstigen Zeugen jedoch ein Pergament²⁰⁷. Alle vier Texte sind veröffentlicht, und ihre nahe Verwandtschaft war nicht erst zu »zeigen« (161), sondern bekannt²⁰⁸. Eine charakteristische Übereinstimmung von »Z 101« und *K 9743* (damals noch ohne Signatur) hatte schon Krall bemerkt²⁰⁹, woraus folgt, daß das Stück bereits 1886 in Wien vorlag. Alle vier Zeugen weisen im erhaltenen Textbestand nur geringfügige Abweichungen auf (182).

Die vorgelegte Reedition von *K 9743* (163-165) hat gegenüber der Erstveröffentlichung nur wenig zu verbessern. Hauptsächlicher Gewinn ist damit seine erste deutsche Übersetzung, die neben Bickells Übertragung der vollständigen Fassung derselben Litanei aus »Z 101« tritt. Der Wiener Zeuge umfaßt, z. T. unvollständig erhalten, sechs diakonale Intentionsangaben mit folgendem Gebetsruf der Gemeinde, beides ursprünglich zunächst in Griechisch, dann in Sahidisch: 1) Für Archimandrit und Deuterarios des Klosters, 2) für Priester, Klerus und Volk, 3) für den Kaiser, 4) für Palast und Heer, 5) für den Pagarchen und seine Angehörigen, 6) für die eigene Stadt, alle Städte, Dörfer und ihre Gläubigen.

Die anschließend von Henner gebotene »Übersicht über die vier bekannten Textfassungen der Litanei von P. Vindob. K. 9743« in Tabellenform (167-173), an sich durchaus willkommen, ist leider so gestaltet, daß sie Leser in die Irre zu führen droht. Es fehlen ganz, ohne daß dies vermerkt wäre, die Einleitung und die ersten Bitten des von *K 9743* vertretenen Litanei-Formulars, die in »Z 101« vollständig erhalten sind. Die Texte der ihnen folgenden drei sowie die abschließenden Bitten der Litanei bis zu dem oben erwähnten *πρωλη εβολ* werden nur durch rubrikenähnliche Themenangaben in deutscher Sprache vertreten. Ohne Grundlage in den Manuskripten sind solche Scheinrubriken

205 C. Wessely, Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts 4 = Studien zur Paläographie und Papyruskunde 15 (Leipzig 1914) 155f. Nr. 251.

206 Farbphoto des Verso: Christliches mit Feder und Farbe a. O. (o. Anm. 1) Farbb. 3.

207 Siehe oben zu Anm. 35.

208 Quecke, Litaneifragment a. O. (o. Anm. 190) 350f.

209 Krall a. O. (o. Anm. 43) 66; *K 9743* ist das dort angeführte »Duplicat« von »Z 101«. Bei Henner nicht notiert, doch wichtig für die Klärung der bislang dunklen Umstände, unter denen das Fragment in den Bestand der Wiener Papyrussammlung kam (vgl. Henner 162 mit Anm. 126).

auch den hier nachgedruckten Fürbitten des Mittelstücks der Litanei A vorangestellt, wobei dem Text von »Z 101« (nach Giorgis Druck) seine unterschiedlich umfangreichen Parallelen in den Fragmenten in Leiden, Wien und Madrid synoptisch gegenübergestellt sind, so daß man sich unschwer davon überzeugen kann, tatsächlich Vertreter des nämlichen Formulars ohne gewichtige Abweichungen vor sich zu haben. Die Übersicht verzichtet jedoch nicht nur auf den Abdruck des vollständigen Textes der Ektenie. Es fehlen außerdem gerade jene zwei griechischen Fürbitten zugunsten des neuen Archimandriten, die unserer Litanei A in »Z 101« vorausgehen und in dieser Handschrift (fol. 2v) durch eine gleichfalls von zwei Zierlinien umrahmte Rubrik ausdrücklich der Feier seiner Bestellung zugewiesen sind²¹⁰. Allein aus dieser Überschrift hatte Giorgi die Folgerung gezogen, daß sämtliches Material in »Z 101« mit ihr beginnend bis zur Überschrift des Exzerpts aus einem byzantinischen Diakonale nach Litanei B (fol. 8r) der Feier der Einsetzung eines neuen Archimandriten des Weißen Klosters angehöre²¹¹. Wie in einer Gelegenheitsbemerkung früher H. Quecke²¹² übernimmt Henner die Deutung Giorgis ohne jegliche Diskussion (149). Damit unterbleibt auch die Auseinandersetzung mit der betont abweichenden Interpretation durch Bickell, der durch diese und vergleichbare Rubriken in »Z 101« Einschaltungen angegeben sah, welche man bei bestimmten Kasualien in die gewöhnliche Litanei eingeschoben habe²¹³.

Das Basisproblem der Interpretation dieser und anderer Diakonika des Weißen Klosters besteht darin, daß wir einstweilen den üblichen Aufbau der südägyptischen Diakonalien und ihrer Abschnitte nicht genau kennen. Eben darum ist es nötig, das, was uns vorliegt, genau zu betrachten. Im Diakonalefragment »Z 101«²¹⁴ finden sich eingangs Diakonika der Meßfeier zunächst bis zur Aufforderung zum Kommuniongesang, danach die von der Postcommunio bis zur Entlassung des Volkes nach dem Schlußsegen, gegliedert durch zweimaliges, von Zierlinien umgebenes **Ο ΔΙΑΚΟΝΟC**. Es folgen jeweils durch Überschriften und Zierlinien abgesetzte Fürbitten zu besonderen Anlässen: zur Taufe, zur Feier im Kloster, auf dem Friedhof, in einem Nonnenkonvent für die Hegumena und die Deuteraria, schließlich für einen neu bestellten

210 Die Bitten sind merkwürdigerweise auch nicht unter den Parallelen erwähnt, die Henner 173f. zur »Bitte für die Klosteroberen« und ebd. 198 zur »Bitte für den Archimandriten« anführt.

211 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 399: *diagonica recitata infra celebrationem sacrorum mysteriorum pro inauguratione Archimandritae*.

212 Quecke, Litaneifragment a. O. (o. Anm. 190) 350₆.

213 Bickell a. O. 576.

214 Die folgende Beschreibung präzisiert und korrigiert z. T. die Ausführungen bei Henner 147f. Aus ebd. 115f. Anm. 92 geht hervor, dass Henner das unten angesprochene wichtige Fragment Borg, copt. 109¹⁰⁸ fol. 1 in Photographie vorlag.

Archimandriten. Keinem dieser Spezialtexte ist eine übliche Einleitungsformel von Litaneien vorangestellt. Sie wurden demnach offensichtlich andernorts eingewechselt oder hinzugefügt. Bis zu diesem Punkt, der Schlußzeile von fol. 2v, sind in »Z 101« alle Gebetstexte ausschließlich griechisch und allein die Rubriken koptisch. Von fol. 3r an jedoch ist allen folgenden griechischen Diakonika eine koptische Übersetzung beigegeben. Mit **ΕΙΠΩΜΕΝ ΠΑΝΤΕΣ** **ἡ̅ ἔλῃσῃ**, dessen erstes ε̅ übergroß und verziert auftritt, beginnt die erste Litanei (A) mit der Parallele in Wien (K 9743), hinter dem oben erwähnten **ΠΩΛΠ ΕΒΟΛ** die zweite (B) mit der Parallele in London (*Layton 68c*). Die zu beobachtende Anordnung des Materials in »Z 101« mit dem unverkennbaren Unterschied in seiner sprachlichen Darbietung legt es demnach nahe, daß die beiden griechischen Fürbitten für die Bestellung eines Archimandriten vor der Litanei A Spezial- oder Kasualtexte nicht anderer Art sind als z. B. die vorausgehend für eine Taufe angeführten. Ihre Überschrift dürfte damit allein den zwei verzeichneten griechischen Fürbitten gelten, nicht aber zugleich die nachfolgenden griechisch-koptischen Litaneien A+B bestimmen, so daß diese nicht derselben Feier oder nicht allein dieser angehören müssen.

Zu dem in dieser Frage entscheidenden Abschnitt von »Z 101« findet sich mit Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 1 (pag. 178-179 von »Z 108, 1«) eine m. W. bisher nicht beachtete unmittelbare Parallele. Das Blatt überliefert auf dem Rekto den Schluß der oben genannten griechischen Fürbitten für den Friedhof, den Nonnenkonvent und die Archimandriten-Einsetzung, auf dem Verso den Anfang der mit **ΕΙΠΩΜΕΝ ΠΑΝΤΕΣ ἡ̅ ἔλῃσῃ** eingeleiteten ersten Litanei (A). Das Layout sowie Textende der ersten und -anfang der zweiten Seite des Folios entsprechen genau »Z 101« mit dem einzigen, aber hier nicht unwichtigen Unterschied, daß nach der zweiten und letzten Fürbitte für den neuen Archimandriten eine Zierlinie den Textabschnitt beendet, wie in gleicher Weise die beiden vorigen Abschnitte der Kasualtexte für Friedhof und Nonnenkonvent abgeschlossen worden waren. Das spricht entschieden eher für die Deutung Bickells als zugunsten der Giorgis. Ich vermag daher Henners Sicherheit nicht zu teilen, der Text von *P. Vindob. K 9743* sei »eindeutig« der diakonalen Litanei zur Einsetzung eines neuen Archimandriten des Weißen Klosters zuzuordnen (182). Die einzigen Fürbitten, die unsere Diakonenbücher sicher dieser Feier zuweisen, sind in Henners »Fragmenta« nicht zu lesen.

Henners Kommentar beschränkt sich weithin auf eine Anhäufung von Parallelen ohne liturgiegeschichtliche Folgerungen. Gewichtig wegen ihrer historischen Bedeutung sind: 1) die Gebete für den Kaiser, Hof und Heer (175-179) und 2) die Bitte für den Pagarchen²¹⁵ (179f.), beides Ämter, die für die Situation

215 In Insinger 29 und »Z 101« geschrieben παταρχος

der ägyptischen Christenheit vor der islamischen Eroberung des Landes erheblich waren. Wie mögen unter den veränderten Umständen jetzt nichtchristlicher Herrschaft die Bitten aus reichskirchlichem Erbe von den koptischen Betern verstanden und vollzogen worden sein? Henner ist sich sicher: »Der Kaiser in Konstantinopel kann jedoch bei den Fürbittgebeten aus dem Weißen Kloster nicht gemeint sein« (176). Wahrscheinlich habe man auf diese traditionelle Weise jetzt »für die nicht-christlichen arabischen Herrscher« gebetet (ebd.). Und das unter Beibehaltung des spezifischen Prädikats *φιλόχριστος*?²¹⁶ Beiwege stellt Henner wichtige Beobachtungen bereit, ohne selbst daraus mögliche liturgiehistorische Konsequenzen zu ziehen: In nichtliturgischen Texten wird dem Kaiser das in der Fürbitte beigelegte Epitheton *εὐσεβέστατος* ab dem 6. Jh. zugebilligt (177₁₇₄). Zur gleichen Zeit tritt in Ägypten das in der Bitte für den Hof benutzte *παλάτιον* als terminus technicus auf (179). Das Amt des Pagarchen wird ebenfalls in dieser Epoche genauer rechtlich geregelt (179f.₁₉₂). All das zusammengenommen legt die Vermutung nahe, daß die Redaktion der entsprechenden Interzessionen gegen Ausgang der Spätantike geschah. Die Feststellung: »Bei der Basileiosanaphora fehlt die Bitte für die Kaiser völlig« (178), gilt nur für das Hochgebet selbst, nicht für die mit ihm zum vollen Formular der Basileiosliturgie verbundenen Nebengebete und Diakonika, ist dennoch höchst beachtenswert. Sollte die am Nil vorgenommene Bearbeitung des importierten Anaphorentextes unter Anreicherung mit ägyptischem »Heimatgut«²¹⁷ zu einer Zeit erfolgt sein, da man hier dem (andersgläubigen?) Kaiser in Byzanz selbst Gebetshilfe verweigern wollte oder dem neuen, nicht-christlichen Landesherrn nicht geben mochte, »was des Kaisers ist«?

Eucharistische Diakonika

Zu dem selben Diakonale wie *K 9743* gehörte wahrscheinlich *P. Vindob. K 9742*: ein oben zu etwa einem Drittel mit mehrzeiligem Textverlust abgebrochenes Einzelblatt (Photos: Taf. 26f.). Henners Neubearbeitung (183–206) tritt an die Stelle der unkommentierten Textausgabe durch Wessely²¹⁸ von 1917.

216 Vgl. auch Brakmann, *Synaptê* a. O. (o. Anm. 188) 160f.

217 H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* = *Theologie des christlichen Ostens* 1 (Münster i. W. 1931) LXXXVII.

218 Wessely a. O. (o. Anm. 205) 5 = SSP 18 (1917) Nr. 260. In diesem Band hat nach Henner 183 Anm. 203 Wessely die Signaturen *K 9738* und *K 9742* bei seiner Ausgabe beider Texte vertauscht. Unverständlich jedoch ist mir ihre Mitteilung (a. O.), diese Verwechslung sei vor Henner »nie bemerkt worden« und bis zu der jetzt durch sie veranlaßten Umsignierung sei »auf den Fragmenten selbst« die ursprüngliche Signatur geschrieben gewesen. Auf den Photos

Die Re-Edition begleiten Erörterungen einzelner Passagen und der Generalfrage, welcher namentlich zu benennenden Anaphora – und zwar sowohl im Sinne von *Prex Eucharistica* wie von *Meßformular* = Liturgie – die auf dem Wiener Blatt verzeichneten Diakonika vormals angehörten (189). Den Inhalt des Stückes hatte bereits E. Lanne in seinem *Repertorium* grundsätzlich richtig als »la conclusion des réponses de l'anaphore« identifiziert²¹⁹, mußte dazu zugleich Wesselys »2. Seite« vor seiner »1.«, der Fleischseite, lesen. Henner nennt mehr Details (189), die sich freilich noch genauer bestimmen lassen: Die heute insgesamt 51 mehr oder minder vollständigen Zeilen von *K 9742* enthalten 1) nichtpriesterliche liturgische Formeln des Eucharistischen Hochgebetes von der Gemeindeakklation nach dem Becherwort des Einsetzungsberichts über Rufe zur Epiklese, darunter dem Benedictus, und diakonale Gebetseinladungen zu den anaphorischen Fürbitten (nicht: »Fürbittenlitanei«) bis zur Gemeindantwort $\omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \tilde{\eta}\nu\ \kappa\lambda.$ auf die priesterliche Schlußformel der Anaphora, hier fälschlich »Doxologie« genannt, sowie 2) Diakonika zum Vaterunser und zum Inklinationsgebet vor der Kommunion. Auf der liturgischen Rückseite des Wiener Blattes finden sich außerdem von zweiter Hand am unteren Rand ein zugesetztes Diakonikon (V^o Z. 25-28) sowie von dritter eine Marginalnotiz links neben V^o Z. 16-19.

Bei der Neuauflage, eingeleitet mit der Vorwarnung, sie werde es »nicht vermögen, alle Rätsel des Textes endgültig zu lösen« (184), sind aus inhaltlichen Gründen früheres Rekto und Verso umgestellt; die Haar- ging in dieser Hälfte der Lage offensichtlich der Fleischseite voran. Außerdem korrigiert Henner die seltenen Versehen der *Editio princeps* und dokumentiert den seither leicht verschlechterten Erhaltungszustand des zu lange ungerahmt gelassenen Pergaments. Ihre Bemühungen um Auffüllung der Lücken des Wiener Fragments und Lösung seiner inhaltlichen Probleme bleiben leider unnötig unzulänglich wegen der eingeschränkten Berücksichtigung der handschriftlichen Überlieferung des bearbeiteten Textes in den uns eingangs dieses Kapitels in großer Breite vorgestellten Diakonenbücher. Zwar bietet Henner nach Durchforstung näherer oder fernerer Vergleichsstücke und unter reichlichem Aufgebot an Zitaten manche Verwandte der in Wien zu lesenden Formeln, beachtet hingegen zu wenig die direkten Geschwisterhandschriften von *K 9742* aus dem Buchbesitz seines Heimatklosters.

des behandelten Diakonaleblattes, die ich vor Jahren aus Wien erhielt, ist – im Gegensatz zur hiesigen Tafel 27 – auf der Fleischseite groß und deutlich »K 9742« zu lesen. Eine Signaturverwechslung widerfährt übrigens auch Henner: Bei der Vorstellung von *K 9742* (S. 184) und, besonders verwirrend, bei der Zusammenfassung ihrer Resultate (S. 206) nennt sie das Dokument mehrfach fälschlich *K 9743*.

219 Lanne a. O. (o. Anm. 12) 13f.

Zu *K 9742* paralleles Material der Meßfeier enthalten unter den älteren Diakonalien von Deir el-Abiad:

1. Paris. copt. 129²⁰ fol. 139r-145v, ungewöhnlich umfangreicher Rest eines Diakonenbuches, »unerreicht in der Masse ähnlicher erhaltener Denkmäler« (A. Baumstark)²²⁰, darunter die vollständigen Diakonika der Basileios-Liturgie, also nicht etwa nur der -Anaphora, und zwar sowohl in der einfachen (fol. 139r-140v) wie in der hochfeierlichen Gestalt (fol. 140v-143v). Bis auf wenige Zitate unveröffentlicht²²¹.

2. Borg. copt. 109¹⁰⁵ fol. 3v-4v: Diakonika der Basileios-Liturgie bis zu den Interzessionen nach der Epiklese. Nur einige Exzerpte gedruckt.

3. Leiden copt. 73 = Insinger 30 aus »Z 108, 1«: Vom Einsetzungsbericht bis zur Entlassung. Ediert.

4. Borg. copt. 109¹⁰¹ fol. 1r-v: Von den letzten anaphorischen Fürbitten bis zur Entlassung der Gemeinde. Ediert.

5. Brit. Libr. Or. 3580 A (13) = Lond. Copt. 156: Von der diakonalen Admonitio an die Presbyter beim Becherwort des Einsetzungsberichts bis zur Bitte für die Toten nach den Diptychen. Ediert.

6. IFAO copt. inv. 241A, ein Blatt. Unveröffentlicht.

Der Hauptunterschied zwischen den genannten Zeugen besteht darin, daß 1) die einen nur die Diakontexte im eigentlichen Sinn, andere zusätzlich Gemeindeformeln bieten, deren Vollzug der Diakon subsidiär bzw. vikarisch zu gewährleisten hatte, und 2) einige nur das originale griechische Formelgut verzeichnen, andere daneben koptische Übersetzungen und Ergänzungen bis hin zu systematischer Zweisprachigkeit.

Ein Blick auf die Aufstellung macht unmittelbar einsichtig, daß man heutzutage über die eucharistischen Diakonika des Weißen Klosters ohne Beziehung des Parisinus kaum noch sinnvoll arbeiten kann. Was nutzt es, Erwägungen über den Kontext eines Bruchstücks wie des Wienerers anzustellen, über unsichere Details zu rätseln und den möglichen Inhalt jetziger Lücken zu spekulieren, wenn der Gesamttext derselben Gottesdienstordnung in einer Geschwister-

220 A. Baumstark, Saidische und griechische Liturgiedenkmäler, in: OrChr 24 (1927) 379. Für das Pariser Manuskript ist die Angabe, es enthalte gleich anderen Fragmenten aus dem Weißen Kloster »Teile [sic] von anaphorischen Diakonika« (Henner 184), das Gegenteil des tatsächlichen Befundes. Die Diakonika der Meßfeier sind vollständig enthalten.

221 Bei diesen Zitaten ebenso wie bei denen aus der nächsten Nummer handelt es sich nur um die Präsentation zweier für die Geschichte der eucharistischen Konzelebration beachtlicher Diakonenrufe der sahidischen Liturgie in ihrem näheren Kontext durch R.-G. Coquin, Vestiges de concélébration eucharistique chez les melkites égyptiens, les coptes et les éthiopiens, in: Muséon 80 (1967) 40f. Seine Veröffentlichung wollte und kann daher nicht als Grundlage weitergehender Untersuchungen der eucharistischen Diakonika beider Handschriften dienen.

handschrift erhalten und ohne größere Mühe zugänglich ist? Die Problematik dürfte Henner nicht verborgen geblieben sein; denn sie nutzt veröffentlichte Zitate aus dem Parisinus, um Z. 1-4 des Rekto ihres Blattes »ohne Schwierigkeiten« (190) zu ergänzen, weiß, daß zwischen seiner Vorder- und Rückseite fehlende Bitten in Paris »sicher« erhalten sind (195 Anm. 247), beobachtet Übereinstimmungen, sogar in den orthographischen Fehlern, zwischen dem Wiener und dem Pariser Zeugen (191. 192. 193) und äußert den Wunsch nach einer Edition »der zu K. 9742 parallelen Pariser Handschrift« (193. 205f.).

Diesem stimmt man gerne zu, doch: Welcher gegenwärtigen Standards verpflichtete Editor wartet unter normalen Umständen auf einen ausstehenden Druck, um die für seine Textausgabe wichtigste Parallelhandschrift zu kollationieren? Gute Photos, in diesem Fall unschwer zu beschaffen, hätten, falls direkte Besichtigung sich nicht realisieren ließ, für den gegebenen Zweck – den Vergleich nur zweier Seiten – ausgereicht. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht jedenfalls bestand für eine provisorisch bleibende Re-Edition des zwar nicht optimal, aber doch in passabler Qualität veröffentlichten Textes von K 9742 weder Eile noch Bedarf.

Der Verzicht auf genaues Studium bekannter Geschwisterhandschriften beeinflusst und entwertet in gewisser Weise auch Henners Kommentierung. Nachgeholt, kann es manche Rätsel des Textes lösen, läßt vor allem aber die scheinbare Sonderstellung oder vermutete Einzigartigkeit des Wiener Zeugen verschwinden. Um nicht zu ausführlich zu werden, konzentriere ich mich auf die Hauptprobleme.

Der Erbarmensruf (R° Z. 20), »schwer zu deuten« (196), mit ungeklärter liturgischer Funktion (197), ist in ähnlicher Formulierung nicht »lediglich bei der Gregoriosanaphora ... im anaphorischen Kontext bezeugt« (197), sondern eine kürzere Variante der bekannten Formel Ἐλέησον ἡμᾶς κύριε ὁ θεός ὁ πατήρ ὁ παντοκράτωρ²²². Sie findet sich an exakt dem selben Ort ebenso im Pariser Diakonale (Paris. copt. 129²⁰ fol. 140r Z. 1; vgl. 142v Z. 34) und war zu etwa der gleichen Zeit in der Fassung Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ πατήρ ὁ παντοκράτωρ auch im Faijum gebräuchlich (P. Naqlun inv. 10/95v Z. 16, dort mit folgender koptischer Übersetzung²²³). Der Ruf fehlt auch keineswegs in den im Norden Ägyptens beheimateten Gebräuchen der Volksbeteiligung an den Interzessio-

222 Vgl. A. Baumstark, Eine syrische »Liturgia S. Athanasii«, in: OrChr 2 (1902) 109.

223 T. Derda / K. Urbaniak-Walczak, P. Naqlun inv. 10/95: Greek excerpts from a liturgy with their Coptic translations, in: Journal of Juristic Papyrology 26 (1996) 15.

nen des Hochgebetes²²⁴ und ist im Diakonenbuch der bohairischen Liturgie noch heute verzeichnet²²⁵.

Die in Wien verstümmelte griechische Aufforderung zum Gebet für die Entschlafenen (V° Z. 3-5), von Henner als selten bewertet, besitzt nicht »lediglich« ein einzelnes Gegenstück im Rest einer solchen Bitte auf dem Blattfragment Lond. copt. 156 (oben Nr. 5), sondern ist vollständig und in gleicher Einordnung in Paris erhalten (fol. 140r Z. 13f.). Das sahidische anamnetische Gebet (V° Z. 9-14), angeblich »ohne Parallele« und »rätselhaft« (201), eine in »erbarme dich unser« auslaufende Bitte des Volkes, begegnet im Parisinus hier ebenfalls (fol. 140r Z. 18-21) und wird durch die vorausgehende diakonale Interzession um Sündenvergebung veranlaßt sein.

Die nach Abschluß des Hochgebetes und vor dem Vaterunser in Wien verzeichnete Aufforderung zum Gebet für das Lobopfer und die Darbringung (V° Z. 18-20), angeblich sonst »nicht bekannt« (202), liest man in gleicher Einordnung Paris. copt. 129²⁰ fol. 140r Z. 24-26, ihr Initium auch im gedruckt vorliegenden Diakonale »Z 101«²²⁶ (oben Nr. 4). Eine sachliche Parallele findet sich in der Jakobos-Liturgie²²⁷. Die liturgische Stellung des Vaterunsers, die das Wiener Blatt voraussetzt, ist schwerlich »etwas rätselhaft« (203), sondern völlig geläufig. Das anschließende Diakonikon zur Hauptverneigung vor dem Inklinationsgebet V° Z. 22-24 bietet keineswegs »den bisher einzigen Textzeugen der sahidischen Übersetzung dieses Rufes« (203). Diese ist, schon nicht mehr überraschend, gleichfalls im Pariser Schwesternmanuskript bezeugt (fol. 140r Z. 29) und liegt seit langem sogar veröffentlicht vor, und zwar mit Insinger 30 (oben Nr. 3), demselben Blatt aus »Z 108, 1«, das Henner wenige Zeilen zuvor als Parallele für die griechische Fassung desselben Diakonikons anführt²²⁸.

Das Wiener Fragment K 9742 bezeugt demnach keine in irgendeiner Weise besondere oder gar einzigartige gottesdienstliche Ordnung. Es vertritt offensichtlich die im Weißen Kloster üblichen liturgischen Bräuche. Die vorgelegten Texte sind auch sonst bezeugt, anders als in Wien sogar vollständig in Goussens berühmtem »Fund«, dem Paris. copt. 129²⁰.

Der Reiz des Wiener Zeugen besteht vielmehr in den verschrifteten Spuren

224 E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio* 1 (1847) 69 nach Paris. gr. 325; O. H. E. Burmester, *The Greek kîrugmata, versicles & responses and hymns in the Coptic liturgy*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 377 u. 378: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ. Da Henner sich auf Burmesters Zusammenstellung vielfach und auch im Komm. z. St. (197 Anm. 258) beruft, verwundert es, zuerst jedenfalls, daß sie die Parallele nicht wahrgenommen hat.

225 ΠΧΩΜ ΝΤΜΕΤΡΕΥΘΕΜΩΙ ΝΤΕ ΠΙΔΙΑΚΩΝ ΝΕΜ ΝΙΒΩΣΕΜ (Kairo 1951) ٤٢.

226 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 353 nach Borg, copt. 109¹⁰¹ fol. 1r.

227 F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1 (Oxford 1896) 58f.

228 Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 131f.: pag. 167 Z. 8f. die griechische, Z. 10f. die sahidische Fassung.

seines gottesdienstlichen Gebrauchs in Gestalt der beiden oben erwähnten Randnotizen des Verso. Die nachgetragene Bitte für die eucharistischen Gaben und die Seelen der Beter auf dem unteren Rand (Z. 25-28), nach Henner »ohne direkte Parallele in den bekannten Liturgien« und ein Rätsel (204), findet sich, man ahnt es schon, gleichfalls in der Pariser Schwesterhandschrift fol. 140v Z. 24-26. Der später an den Seitenrand neben Z. 25-28 gesetzte Text ordnet unzweifelhaft die Gemeindeantwort εἰς ἅγιος auf die Kommunionenladung und -vermahnung τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις an. Ein liturgisch sinnvoller Zusammenhang zur daneben stehenden Schlußformel des Hochgebetes besteht auf den ersten Blick nicht, muß auch nicht intendiert gewesen sein. Die Notiz war dem Schreiber offensichtlich wichtig; ihr Ort auf der Seite brauchte nur ungefähr zu stimmen, wie man bei heutigen Notizen nicht unähnlich verfährt. Mit dieser Überlegung könnte man es bewenden lassen, wäre da nicht das späte Diakonale *Paris. copt.* 162. In diesem folgt fol. 5r/v das **ΕΙΣ ΠΑΤΗΡ** tatsächlich unmittelbar auf die **ΩCΠΙΩ**-Schlußformel der Anaphora und danach eine Variante der Gabenfürbitte von *K 9742 V°* Z. 19f. mit **ΔΩΡΩΝ**. Damit erscheint die Wiener Randbemerkung in neuem Licht, als Echo einer sich selbst in später Zeit wenigstens in Maßen noch wandelnden südägyptischen Liturgie im Weißen Kloster.

Mit Henners Kommentierung der Einzelformeln geht immer die allgemeinere Frage der Zugehörigkeit des Textes von *K 9742* zu einer bekannten Anaphora einher. Sie erkennt »eine gewisse Nähe zur Basileios-Anaphora« (205). Die Zuordnung zu dieser scheint ihr »möglich aber nicht sicher« (210). Insofern das Wiener Fragment dem Weißen Kloster entstammt, wurde die gestellte Frage schon 1982 in dieser Zeitschrift beantwortet: In Deir el-Abiad war nach Ausweis der dortigen Diakonenbücher *Borg. copt.* 109¹⁰⁵ und *Paris. copt.* 129²⁰ fol. 139-145 die Basileios-Liturgie das übliche Formular der Meßfeier, weil beide unter dem Namen des hl. Basileios nicht allein die Diakonika der Eucharistie (30f. 144f.), sondern auch die des Wortgottesdienstes, also der kompletten Feier, aufführen²²⁹. Da *K 9742* seine direkte Parallele im großen Pariser Diakonale besitzt, liegt kein Grund vor, eine abweichende Identifizierung zu erwägen.

229 H. Brakmann, Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgie aus dem koptischen Makarios-Kloster, in: *OrChr* 66 (1982) 119₁₀, wörtlich zitiert Henner 31₁₃₃ mit der unmotiviert wirkenden Anmerkung: »Brakmann verweist auf die Transkription durch Coquin« (dazu s.o. Anm. 221). Er benutzte, an der Angabe der Originalpaginierung deutlich zu erkennen, damals wie auch für den vorliegenden Beitrag zusätzlich Photos beider Handschriften, so verdeutlichend, daß zumindest diese Art der Einsichtnahme unschwer möglich ist. Dafür und für Ablichtungen liturgischer Fragmente aus dem Weißen Kloster, die das Institut Français d'Archéologie Orientale aufbewahrt und hier das erste Mal beigezogen werden konnten, danke ich geziemend den Verantwortlichen in Rom, Paris, Berlin, Wien und Kairo.

Bei vergleichbarer Gelegenheit hat hier Anton Baumstark die Liturgica »das Delikateste« unter allen editorischen Aufgaben genannt und hinzugefügt: »sie vollauf müssen wir nachdrücklichst verlangen als das ediert und erläutert zu werden, was sie wesentlich sind, d. h. als Stücke einer Liturgie, die zuvor auf Grund des bereits zugänglichen Materials allseitig gekannt sein will, ehe man ihre Kenntnis durch Neuausgaben glaubt fördern zu können«²³⁰.

Für die Editio princeps von Unikaten darf man m. E. anderes gelten lassen²³¹, für nachbessernde Neuausgaben hingegen gilt uneingeschränkt die Regula magistri.

230 A. Baumstark, Rez. Hilgenfeld, in: OrChr 4 (1904) 209.

231 Brakmann, Funde und Forschungen (1992) a.O. (o. Anm. 9) 425.

Otto F.A. Meinardus

About the new Saints in the Coptic Church

I. Preface

Visitors to Coptic churches and monasteries in these days are much surprised about the noticeable increase of the typical octagonal-tube-reliquaries enveloped in dark red velvet or silk either in the narthex or at the walls of the sanctuary. This unprecedented numerical expansion of relics reflects a quantitative growth of new saints, a development which certainly changes both the spiritual tenor as well as the substance of the traditional Coptic popular piety.

In this respect the present “hagiological rejuvenation” is reminiscent of the spectacular “spill” of relics and saints which occurred in 1578 when in Rome portions of the Via Salaria collapsed, thereby providing access to the subterranean catacombs with their numerous treasures of relics of the early Roman martyrs. For the Roman Catholic church of the late 16th century, this discovery was one of the most spectacular events which supported the posttridentine ecclesiastical reforms.

Some Copts feel that the present renaissance of Coptic churchlife would be significantly spiritually enriched by an enlarged “chorus of saints”, orthodox and non-orthodox, ancient, medieval or modern. To demonstrate the extent of this recent expansion, few illustrations of modern collections of relics will be presented without providing a comprehensive inventory of saints. In the historic 7th century Church of the Holy Virgin al-Mu‘allaqah in Old Cairo there are nowadays fifteen octagonal tube-reliquaries containing the bodily remains of traditional, though lesser known, Coptic saints like Isaac of Tiphre, Apa Hor, Apa Fis, Abiskhiron of Qallin, Sama‘an the Tanner, Onuphrius, etc. The new Church of St. George and Barbara on the Nile island Dahab opposite of Old Cairo presents seventeen reliquaries with traditional and recently acquired relics of Sts. Augustine of Hippo, Thomas of Shanshif, Apollo and Apip, the Holy Innocents of Bethlehem, the martyrs of Akhmim, Fayyum, Maryut, Antinoë, etc. The Church of St. Mark, Shubra Garden, Cairo, exhibits in the narthex a collection of thirty reliquary-tubes with Biblical, Coptic, Byzantine and Latin saints including the relics of Sts. Mary Magdalene, Lazarus, Peter and Paul, Timothy, Barnabas, the three Byzantine hierarchs, the Yemeni saints of Najran, Augustine and the Crown of Thorns of Christ.

Probably the largest collection of sixty relics reposes in the Church of St. Menas, Fleming, Alexandria. This accumulation of relics includes those of Biblical, Coptic, Ethiopian, Byzantine and Latin saints as well as those of lesser known Coptic patriarchs and even mid-20th century Upper Egyptian bishops. It appears that the collector originated from Manfalut, Abnub or Asyut. At any rate, he had at his disposal exceptional information of present Upper Egyptian dioceses. For this inventory I am indebted to Mrs. Sawsan Hulsman of Cairo who has kindly provided the full inventory!

One wonders about the meaningfulness of presenting relics of 7th century Yemini martyrs like Arethas or early Roman saints like Sebastian, Lucia or Agnes to Coptic believers, unless the intention is to demonstrate the message of a universal, ecumenical witness for Christ.

The Introduction traces the story of the most famous inventories of relics throughout the centuries. The "Beginnings of a Cult" describes the various official translations of relics in the 20th century that inspired an almost competitive eagerness among parishes to assemble as many relics as possible. "The Relics of the Theban Martyrs" were the first European import of hitherto completely unknown saints. The "Archeological Discoveries" of the nineties of the 20th century led to an unprecedented amassing of anonymous relics from the cemeteries east of Akhmim, Naqlun, Antinoë etc. With the manifold and various gifts of relics of European Roman Catholic churches and monasteries through the good offices of H. E. Metropolitan Marcus of France a Latin chorus of medieval Catholic saints found itself established in many Coptic churches from Alexandria to Aswan.

II. Introduction

Whereas the official cult of the Coptic Orthodox Church is by its very nature unchangeable, the popular piety of the believers constantly adjusts itself to numerous unforeseen and unexpected factors. The dogmatic theology of the church is bound to her fundamental traditional doctrines. Therefore, the teachings of the church are essentially static, at least for the past 1600 years. On the other hand, the popular piety responds to the various social, economic or personal needs of the people.

At least from the 4th/5th centuries the cult of the saints in the form of the veneration of their relics has largely determined both content and structure of the piety of the Egyptian Christians. Undoubtedly, the cult of the relics of the saints was historically related to the burial customs of their pharaonic ancestors, who used to embalm their dead to assure their life eternal. In his sermon on the "Resurrection of the Dead" (PL 39, 1599-1611) St. Augustine mentions the ancient

Egyptian practice of mummification as a kind of “prefiguration” of the Christian doctrine of the resurrection of the dead. The Christians simply provided new meaning to some of the age-old customs of their ancestors. The preservation of the body was thought to be a necessity for their biblical belief in the resurrection. Therefore, for the 4th century Upper Egyptian sect of the Meletians it was a matter of course to mummify their dead (Cf. St. Athanasius, 41st Easter epistle). The 22nd Coptic Patriarch Timothy I (378-385) was ceremoniously embalmed, while both Sts. Antony and Pachomius vehemently condemned both the practice of mummification and the veneration of their relics. In this respect it is noteworthy, that the Copts do not claim to possess any relics of the two monastic founders¹.

The relics of a saint, no matter how small, always represent the person *in toto*, just as in the Divine Liturgy the smallest particle of the eucharistic loaf is the very body of the crucified and risen Lord Jesus Christ. Moreover, the relics are proof of the restoration to life of the martyr. Martyrdom is regarded not as defeat but rather as victory over death. Therefore, the relics of the martyr are the unquestionable testimony of his victory over his enemy and over death. As a tribute to the martyrs, the veneration of their relics became an integral part of the piety of the Christian community. The fact that in the 5th century every village seemed to have had its saint’s shrine was sufficient reason for St. Shenuda’s well-known outspoken criticism of his villagers who had even invented saints for bones they assumed to be those of martyrs. Moreover, the identifying of relics was often due to a dream or a vision by some pious monk or priest (Zoega, 188).

Throughout the centuries, the popular piety of the Copts has undergone many mutations and adjustments. For the present context four historical studies of Coptic relics shall be presented. The 11th century “inventory” of relics by the Alexandrian deacon Mawhub, the descriptions by the 13th century *qummu*s and church-historian Abū ’l-Makārim, the references by the 14th/16th century Coptic-Arabic *synaxaria* and my “Inventory of Coptic relics” of 1966.

One of the earliest lists of relics which were venerated by the Copts appears in the *vita* of Pope Cyril II (1078-1092) by the Alexandrian deacon Mawhub ibn Maṣṣūr ibn Mufarrig al-Iskandarī (1025-1100) who was also the coauthor of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*². By the 11th century, the unique relics of Jesus Christ which used to repose in the 4th century Monastery of the Metanoia (Penitence), 12 miles east of Alexandria in Canopus (Abū Qīr), had disappeared. These were the famous *sudarium* Christi, the towel (*linteum*) with

1 Some Relics of St. Antony are said to be taken to Constantinople in 635. They are venerated in the West in Cologne, in Siena and since the 14th cent. in numerous French churches of the Antonite fathers. The Coptic monks of the Dair Anba Bakhum at Edfu claim the relics of their patron beneath a column in their church.

2 HPEC, II, iii, 358-362.

which Christ had washed the feet of his disciples (Joh 13:4.5) and parts of the True Cross (St. Jerome, PL 23, 62-63)³. Although Mawhub did not see all the relics in Egypt, – he states that “the enumeration of which would be long”, – he provided a very significant inventory of relics which were venerated by the Christians in his days. In Alexandria Mawhub saw the head of St. Mark the Evangelist. In Lydda (Lud) he still saw the relics of St. George. In the Monasteries of the Wādī 'n-Naṭrūn he registered the relics of the three Macarii, the emperor Zeno (474-91) and his son, Sts. John Colobus, Bishoi, John Kame, James the Sawn-asunder and the finger of St. Severus. In Alexandria were the relics of the prophets Elisha and Jeremiah and the blood of St. Peter, the last of the martyrs. At Singar he noticed the relics of the apostle Thecla and Philotheus.⁴ In Cairo were the relics of Sts. Hor and Mahrayil, John of Sanhut and Barbara. In the White Monastery at Sohag there were still the relics of the disciples Bartholomew and Simon the Canaanite. Those of St. Paphnutius reposed in the Monastery of the Beacon.⁵ In the region of Asyut he saw among others the relics of Sts. Claudius, Victor, John Colobus, Phoebammon, Theodore and Harufus (at Shutb)⁶. In Kift reposed the relics of St. Amsah in Ansina Colluthus, in Abutig Sts. Bishoi and Biśisaih, in Kūs St. Pisentius, in Difra St. Isaac and in al-Banawanin Apa Kragon.

Qummus Abū 'l-Makārim, known as Abū Ṣāliḥ the Armenian, refers to several relics of saints which have since disappeared. He mentioned those of Abū Bagham and the relics of Martha and Mary of Bethany in the Monastery of Nahya, west of Giza. The relics of St. Paphnutius were venerated west of Tammua in the Monastery of the Beacon, those of St. Pisentius at Qamula while the relics of St. George – though without his head – still reposed in the oasis of al-Bahnasa (*oasis parva*). The relics of Sts. Tarnimah and Basmantah at the Upper Egyptian Tumbudha are also lost⁷.

The third medieval source which contributes to our knowledge of relics in the Coptic churches is the Arabic Synaxar. The first recension is attributed to Peter Severus al-Gamīl, Bishop of Malig (12th/13th cent.) and the second recension to Michael, Bishop of Atrib and Malig (1249-1247)⁸. On 22 days of the year the Copts commemorate the translations of relics from one site (church or monastery) to another. On seven days they commemorate the invention (discovery) of

3 There are numerous copies of the kerchief of Veronica (*vera ikon*), the *sudarium* or *mandylion* in European churches. The church in Kornelimünster claims the *linteum* with which Christ washed the feet of his disciples.

4 Meinardus, O., “Singar, an historical & geographical study”, BSAC XVIII, 1966, 175-179.

5 This used to be a famous monastery west of Tammua, Giza.

6 In 1966 I visited Shutb where the memory of St. Theodore was completely forgotten.

7 Evetts, B. T. A., *The Churches and Monasteries of Egypt etc.*, Oxford 1895.

8 Basset, R., *Le Synaxaire Arabe Jacobite*, Ms A no 256 (16th cent.) Ms B no 4869-4870 (14th cent.), PO I, III, XI, XVI, XVII

relics of certain saints. For example, the Copts remember the translation of the relics of St. Theodore to the Upper Egyptian village of Shutb on Hatur 5 (November 14), the translation of St. Mercurius (Abū 's-Saifain) to his church in Old Cairo on Ba'una 9 (June 16) and the translation of the relics of St. George to the Church of St. George in Old Cairo on Abib 16 (July 23). These translations occurred in the Middle Ages, during the days of the Mamelukes. The relics of St. George arrived in Old Cairo during the patriarchate of Gabriel V (1409-27), while those of St. Mercurius reached Old Cairo during the days of Pope John XIII (1484-1524). It is noteworthy that relics of the popular Coptic virgin-martyr St. Damiana and her Forty Virgins do not appear in any of the medieval lists or synaxaria. The Dominican father Michael Wansleben (1672) provides one of the first accounts of the cult of St. Damiana in the Delta. In the 18th and 19th century her cult spread very rapidly to Upper and Lower Egypt, where today there are about 30 Coptic churches dedicated to St. Damiana⁹.

In my "Inventory of the Relics of Saints in the Coptic Churches of Egypt"¹⁰ of 1966 I have provided 55 entries for the churches and monasteries. The relics of 11 saints, which I had mentioned, have been lost. This study concentrated mainly upon the Coptic churches of Cairo, the eight active monasteries and some sites in Upper Egypt. Just as Mawhub in the 11th century did not list all relics that were venerated in Egypt, I only mentioned those relics which I had seen, realizing that many more relics reposed in some churches in Upper and Lower Egypt. Relics of St. Damiana I registered in five churches, those of St. George in 15 churches, those of St. Mercurius in six churches and those of St. Theodore in three churches. In the meantime (2004) we can justifiably assume that the numbers of these relics have significantly increased. From my experience, having visited many Coptic churches over the past forty-five years, I propose that today the Copts venerate about 50 relics of St. Damiana, over 300 of St. George, about 70 of St. Mercurius, about 40 of St. Theodore and about 40 of St. Menas to mention only the relics of the most popular traditional Coptic saints.

III. *The Beginnings of a Cult*

The translation of the relics of St. Mark the Evangelist from Venice via Rome to Cairo in June 1968 provided for the Copts not only a new awareness of the importance of relics but also a sense of historic apostolicity. On June 22, 1968 a delegation of Coptic and Ethiopian bishops were met by Pope Paul VI to receive

9 Meinardus, O., "Das Ägyptische Jungfräuliche Dreigestirn: Damiana, Katharina, Hypatia", *Kemet* 2, 1999.

10 Id., *Ostkirchliche Studien* XVII, 2/3, 1968, 134-174.

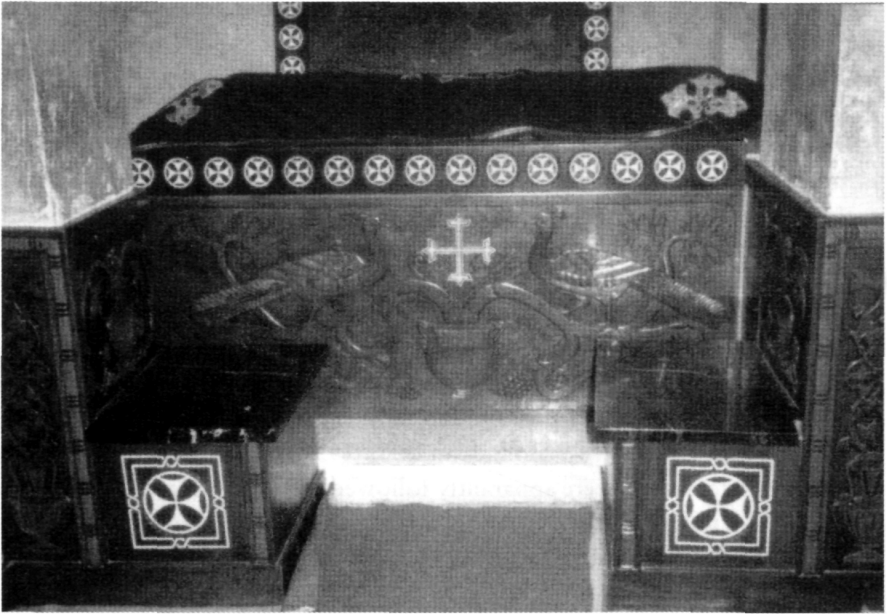


Translation of the relics of St. Mark from Venice to Cairo, 1668. Fresco by Isaac Fanus, Crypt of the Cathedral of St. Mark, Abbasiyah, Cairo

the relics of St. Mark which were a gift of Cardinal Urbani of Venice. Four days later, this relic was ceremoniously placed into a cavity of an Aswan granite-block in the crypt of the newly dedicated Cathedral of St. Mark in Abbasiya, Cairo.¹¹ Five years later, on the occasion of the 1600th anniversary of the death of St. Athanasius in May 1973, Pope Paul VI presented Pope Shenuda III a relic of the Alexandrian patriarch and churchfather Athanasius. This important relic received its place on the ground floor of the Cathedral of St. Mark in Abbasiya. For the Copts, these two historic events constituted not merely the “return” of their founder St. Mark and their greatest theologian St. Athanasius. These relics served as a visible testimony of their belief in the reality of the *ecclesia triumphans*, a reminder to the *ecclesia militans* of the continuous witness of the church from the days of the Apostles to the present, a reminder for such virtues as steadfastness, loyalty and sacrifice.

In November 1978 major international news-services reported about the discovery of the relics of St. John the Baptist and those of the Old Testament Prophet Elisha (9th cent. B.C.) in the Church of St. Macarius in the Monastery of

11 For a critical study on the relics of St. Mark, cf. Meinardus, O., “An Examination of the Traditions pertaining to the Relics of St. Mark”, OCP, Rome, XXXVI, 1970, 348-376.



Chest with relics of St. John the Baptist and the Old Testament Prophet Elisha.
Wādī' n-Naṭrūn.

St. Macarius of the Wādī 'n-Naṭrūn. This had occurred in Lent 1976 while restoring and extending the Church of St. Macarius. Upon my questions, Pope Shenuda III avoided any form of confirmation of the claims by the monks of the Monastery of St. Macarius¹².

During the past 40 years the popular piety of the Copts has undergone major changes, both in their mariology on account of the numerous apparitions of the Holy Virgin in Upper and Lower Egypt¹³ but also in their hagiology. Whereas the great majority of the tradition-oriented Copts still adhere to their “wonderworking equestrian saints” like Sts. George, Victor, Menas, Theodore and Mercurius, the recent introduction of relics of so far unknown saints has opened altogether new prospects for their religious life.

12 Id., “The Relics of St. John the Baptist and the Prophet Elisha. An Examination of the claims of their recent invention”, *Coptic Studies presented to Mirrit Butros Ghali*, Cairo 1979, 26-63.

13 Id., “Die Marienerscheinungen in Ägypten einst und heute”, *Kemet* 4, 1999.

IV. *The Relics of the Theban Legion*

Until the middle of the 20th century the Copts were unaware of the existence of the martyrs of a Theban Legion. Neither the medieval Coptic synaxaria, the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* nor their theologians and church-historians mention the martyrs of a Theban Legion, and even today (2004) only the names of Sts. Maurice and Verena are generally known among the Copts. The discovery of the Theban Legion by and for the Copts should be attributed to Professor Murad Kamil who had studied at Tübingen University and later taught at Freiburg University. In his essay on "Coptic Piety" he wrote: "... some of these martyrs are known to us as saints, I should like to mention St. Maurice and his sister Verena (*sic*). Through the efforts of the Egyptian legion the first Christian mission was carried to the Rhine Valley"¹⁴. And Aziz Suryal Atiya, Professor at the University at Bonn from 1935-1939, wrote: "Wherever the Roman legions went, they were apparently followed by Christian missionaries. To Switzerland a mission from Thebes, according to local legend or tradition, arrived in 285 with the Theban Legion. It was led by St. Mauritius, who seems to have earned martyrdom for refusing to sacrifice to heathen gods"¹⁵. For the Coptic historians it was not the case of disobedience to the authorities, not the refusal to kill, but the concept of missionary work that became the predominant element in the evaluation of the Theban martyrs. However, neither Eucherius, bishop of Lyon (443-450), nor bishop Theodore of Octodurum refer to the Theban soldiers as having been Christian missionaries¹⁶.

Since 1946 there existed a local tradition of the Theban Legion in the Upper Egyptian village of Garagos, 30 km north of the ruins of Karnak and Luxor temples. At that time, the Swiss Jesuits Etienne de Montgolfier and Maurice de Fenoyl were sent to be in charge of the small Coptic Catholic parish in the village. The parish-church received a beautiful iconostasis which included icons of Sts. Verena and Maurice of the Theban Legion¹⁷. In October 1986, the Copts received from the Catholic Church of Zurzach, Switzerland, as a symbol of ecumenical friendship a relic of St. Verena, patron of Zurzach. In March 1989, two Catholic priests of Hamburg presented Pope Shenuda III relics of St. Maurice the *primicerius* of the Theban Legion, from the Benedictine Abbey of St. Maurice in Tholey, Saar¹⁸, and in November 1991 I offered Pope Shenuda III several

14 Kamil, Murad, "Koptische Frömmigkeit", Koptische Kunst, Christentum am Nil. Essen 1963, 108.

15 Atiya, Aziz S., A History of Eastern Christianity, London 1968, 54.

16 Dupraz, Louis, Les Passions de S. Maurice d'Agaune, Fribourg 1961.

17 Jalabert, H., La Vice-Province du Proche-Orient de la Compagnie de Jésus, Beirut 1960, 46.

18 Meinardus, O., "The Translation of the Relics of St. Maurice from Tholey to Cairo", Coptologia XI, 1990, 44-55.

relics of the Theban martyrs Sts. Cassius and Florentius of Bonn¹⁹. In 1998 Bishop Pimen of Naqada and Qamula received an additional relic of St. Verena while on a visit in Switzerland. He maintained that St. Verena originally came from his Upper Egyptian diocese²⁰.

In the mean-time, the cult of the Theban martyrs is well incorporated in the Coptic canon of saints. Monks have received the name of Maurice and nuns of Verena, who has also become the patron of the deaconesses of the African Mission. In Anaheim, California, the Coptic church is dedicated to St. Verena. Relics of St. Maurice repose in several Coptic churches, however, the “original” gift is in the Chapel of St. Maurice, BLESS, Dair Anba Ruwais, Abbasiya. According to a report in the Coptic newspaper *Watani* of July 21, 2002, on July 12-15, 2002, there appeared at night the Holy Virgin Mary, St. Maurice the Theban leader and Pope Cyril VI over the dome of the Church of the Holy Virgin and St. Maurice in Umrana, Giza, in the diocese of Metropolitan Dumadius.

V. *The Archeological Discoveries*

During the eighties of the 20th century the Coptic Church received the relics of the Theban martyrs, the first European import. Sts. Maurice and Verena were readily accepted. Local iconography presented St. Maurice not as a moor as in many European paintings and statues but as a Roman soldier. St. Verena with her attributes of a comb and a pitcher was shown as a faithful virgin-martyr.

The nineties of the 20th century provided altogether new aspects to Coptic hagiology. Archeological discoveries in Upper Egypt and in Cairo brought to light relics of several new Coptic saints. Hundreds of relics of the Akhmim and Fayyum martyrs were distributed to Coptic dioceses and parishes in Egypt and the Emigration.

The Akhmim Martyrs

In March 1990, Abuna Ghobrial al-Anṭūnī, the resident priest at the Monastery of the Martyrs (Dair ash-Shuhadā) – situated on an elevation at the edge of the desert east of al-Hawawish, 6 km north of Akhmim – prepared an olive-yard near the monastery, when he discovered in the proximity of the monastery a large number of skeletons from plundered tombs.

The monastery is surrounded by one of the largest Upper Egyptian cem-

19 Id., “The Translation of the Relics of Sts. Cassius and Florentius from Bonn to Cairo”, CCR XIII,2, 1992, 49-53.

20 Keraza 39/40, October 16, 1998.

eteries with tombs belonging from pharaonic to present times.²¹ The modern history of this vast necropolis begins with the reports of such European travelers as Paul Lucas (1714), Richard Pococke (1740), W. G. Browne (1797), Hippolyte A. N. l'Hôte (1839), etc.

In March 1884 the French archeologist Gaston Charles Maspero and Schiaparelli entrusted the excavations of the necropolis east of Akhmim to the *ra'īs* Ghalib of Qurna. As many as 8000-10000 mummies were unearthed and subsequently sold to the Egyptian Railway as fuel for the engines, others were purchased by American paper-mills. It is in this context that Mark Twain commented "about the mummies 3000 years old that were purchased by the ton ... for the purpose of fueling the locomotives", as he advised the engineer for speeding the train to burn a pharaoh rather than these poor plebeians!²² By 1888 the necropolis was thoroughly despoiled. In 1895 R. Forrer described the site: "As far as you can see, there are black holes, cavities, where tombs were opened, mummies were robbed of their textiles, everywhere the necropolis has been systematically plundered."²³ Between 1962-1966 I visited this necropolis several times. The region around the Monastery of the Martyrs appeared like a lunar-landscape, covered with innumerable pockmarks.

Since 1990 many bones and fragments of skeletons, that had escaped being sold as fuel to the Egyptian Railway, found their way as relics of the 8 140 martyrs of Akhmim (according to the Vatican recension of the synaxar of Tuba 1) into the Coptic churches. Few of the Akhmim martyrs are known by name and are commemorated in the Coptic synaxar, Sts. Mercurius and Ephraem on Abib 30, Sts. Dioscor and Asclepius on Tuba 1²⁴, and Ananias and Chusi on Kihak 16. Throughout the nineties, many Coptic churches and monasteries from Alexandria to Aswan received from the dioceses of Akhmim and Saqulta (Bishop Bisada) and the Fayyum (Bishop Abra'am) large quantities of relics of "anonymous saints" of Akhmim and the Fayyum.

The Coptic Church of St. Menas, Fleming, Alexandria, claims to possess several relics of the martyrs of Akhmim, including those of the Coptic nun "Esther", "St. Mina" and "Apa Nub" of Akhmim as well as an arm of an anonymous female martyr. The identification of anonymous relics with particular names is a common phenomenon. These names are "revealed" in dreams or visions. In the case of one of the Fayyum martyrs, Miriam Mohared of the Church

21 Qummus Lūqā al-Anṭūnī, *The Akhmim Martyrs* (arab.). Muṭrānīya Beni Suef 1990.

22 Mark Twain, *The Innocents Abroad or the New Pilgrims Progress*, ch. LVIII.

23 Kuhlmann, Klaus P., *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim*, Mainz 1983.

24 The relics of Sts. Dioscor and Asclepius are venerated in numerous Coptic churches in Cairo, Lower and Upper Egypt: Meinardus, O., "The Mystery of the Akhmim Martyrs", CCR 21, 4, 2000, 132-138.



Relics of Sts. Asclepius and Dioscorus.
Church of St. Shenuda, Old Cairo.



Relics of Sts. Shenuda and Wissa.
Church of St. Shenuda, Old Cairo.

of Sts. George and Sarabamun in Shubra experienced a vision of the young martyr who introduced himself to her as “Girgis” (Kemet 1/1998).

The Fayyum Martyrs

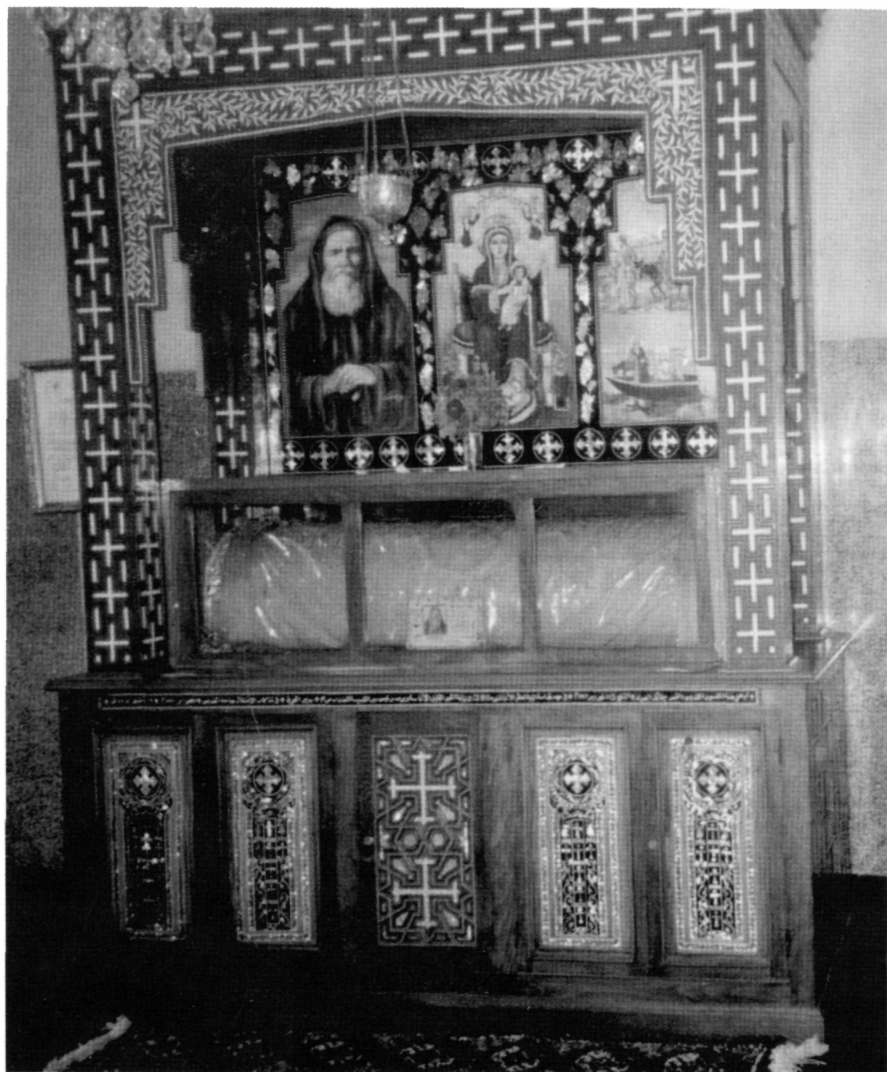
In the summer of 1991, the diocese of the Fayyum, the Egyptian Antiquities Organization (EAO) and the Polish Center of Archeology excavated in the proximity of the Monastery of St. Gabriel (Dair Malak Ghobrial), Naqlun, in the oasis of Fayyum. In the course of the excavations, three caskets with four mummies each were unearthed about 150 m southwest of the monastery. These were transferred to the southern aisle of the Church of St. Gabriel where they



Relics of Sts. Moses the Black and Isidore with votive offerings.
Church of the Holy Virgin, Monastery of al-Baramūs.

were covered with new white linen sheets. On account of obvious marks of torture on the mummies, the church declared them to be martyrs of the Christian faith.

In December 1991 I visited the Monastery of St. Gabriel where I met with Abuna Yoel Anba Bishoī and Abuna ‘Abd al-Masīḥ al-Būlī. I received a 10×15 cm dark green linen which belonged to one of the mummies and which I submitted for a sindological examination. The result of the carbon-14 test was a date between 1260 and 1385. In a letter of February 10, 1992, Bishop Abra’am of the Fayyum wrote that “the relics of the martyrs were of the 12th century”. My own impression and that of the Polish Professor Włodzimierz Godlewski identified the mummies with villagers who were killed by the marauding and plundering Mamelukes between October and November 1798. At that time, the French



Relics of Anbā Michael al-Bukhari. Church of St George (northern wall), Dair al-Muḥarraḡ.

general Desaix de Veygoux had withdrawn his troops to al-Lahun and later to Seila, Sirsina, etc. east of Sinnuris. Villagers of the region of Ez. Qalamshah had fled to the ruined and deserted monastery where they were massacred by the soldiers of the Mameluke Murad Bey. So far no final agreement about the historical identity and the date of the massacred villagers of Naqlun has been reached. Many of the Coptic priests assign the martyrs of Fayyum (Naqlun) to the period of the great persecution at the beginning of the 4th century. Their relics are found

in many Coptic churches throughout the country and also in the churches of the emigration. Modern Coptic iconography has portrayed four adults and one youth with the crown of martyrdom, in the background the Monastery of St. Gabriel, Naqlun.²⁵ Since 1992, the Coptic Church commemorates the martyrs of Fayyum on Masri 26 or September 1, the day of the invention (discovery) of the relics.

St. Bashouna

Since 1980 the Coptic churches of Old Cairo and especially the historic Church of St. Sergius and Bacchus (Abū Serga) have given the impression of being “a permanent building-plot”. The Egyptian Antiquities Organisation and members of the local clergy have spared no effort to renovate the early medieval sanctuaries, including the Church of St. Sergius. It occurred on April 25, 1991 that workmen digging around the northern column of the nave and the northern base of the ambon discovered several bones “that were protected from putrefaction due to excessive underground waters”. They were removed and there was no doubt for Bishop Mattaus of Old Cairo and Abuna Ghobrial Girgis that they belonged to St. Bashnuna al-Maqārī, “since there was no historical mention of any other saint or person in the church”²⁶. The *vita* of Pope John V (1147-1166) provided the necessary background to the martyrdom of the monk Bashnuna. During the caliphate of al-Āḍid (1160-1171) the Turkoman Ghuzz had killed the *wazīr* Dirgham and chaos reigned in Cairo. It happened in this state of lack of order and confusion that Bashnuna was seized. Because he refused to convert to Islam he was killed and the Christians buried him in the Church of St. Sergius and Bacchus on Bashons 24, 880 A.M. or 1164²⁷.

The report of the burial of St. Bashnuna in the Church of Sts. Sergius and Bacchus appears to be very unlikely. Apparently, there was a widespread custom to use churches as burial-places. In view of the strict prohibition of this practice issued by Pope Gabriel II ibn Turaik (1131-1145) it is improbable that only a few years later this papal order would be disregarded (Copt. synaxar, Baramuda 10, PO XVI, 300).

However, according to the testimony of medieval visitors also several occidental pilgrims were buried in the Church of St. Sergius. Sultan Muḥammad ibn Qala'un an-Nāṣir (1310-1314) had transferred certain rights and privileges in this church to the Franciscans which they retained for several centuries. Greffin Affagart (1533/34) refers to the “bon seigneur de la Rivière” who was buried in

25 Cf. the reliquary in the Church of the Virgin, Rod al-Farag, Cairo.

26 Yuhanna, Bishop, St. Bashnuna the monk and martyr, Cairo 1997, 6.

27 HPEC III, 1968, 88; and the Coptic synaxar of Bashons 25, June 1.



Relics of St. Marina. Church of the Holy Virgin, Harat ar-Rum, Cairo. Icon by Astasi ar-Rūmī al-Qudsī, 19th cent.



Relics of St. Menas.
Church of St Shenuda, Old Cairo

this church.²⁸ Brocardi mentioned in a letter dated October 16, 1556 that in this church is the tomb of the Venetian merchant Alfonso Basula²⁹ and Sieur Paul Lucas (1714/1717) knew “that many Franks had been buried there”³⁰. Nevertheless, for the Copts the relics were those of St. Bashnuna which were placed in a wooden tube and placed in a specially constructed shrine at the side-entrance of the church. Some relics were given to Abuna ‘Abd al-Masīḥ Girgis of the Church of St. George, Fum al-Khalig.

St. Simeon (Sama’an) the Pious Tanner

Between the years 1989 and 1991 extensive renovations at the subterranean Church of the Holy Virgin of Babylon ad-Darag in Old Cairo were carried out

28 Affagart, G., *Relation de Terre Sainte*, Paris 1902, 168.

29 Monneret de Villard, U., “Ricerche”, BSRGE XII, 1923, 225.

30 Lucas, Paul, *Voyage I*, Paris 1704, 225.

by the Coptic Church and the Egyptian Antiquities Organisation. In the course of this work it happened on Sunday, August 14, 1991, that relics of St. Simeon the Tanner were discovered 1 m below the surface in the church. The official text of the discovery reads:

The skeleton belongs to a person who died in his late forties or in his early fifties. He is short of stature, small in size, of brilliant and beautiful features. The miraculous wonder is that the hair of his head remained intact and did not disintegrate because of the high humidity of the place. This indicated that this person had a bald head in the front, but had very thick hair in the back of his head that reached down to the back of his neck.³¹

A 19th century icon showing Pope Abraham ibn Za'rah the Syrian in the Church of the Holy Virgin al-Mu'allaqah in Old Cairo includes the bald-headed Tanner carrying two water-jars. The icon depicts some of the characteristics of the discovered skeleton³². Moreover, outside the nearby Church of Sts. Cyrus and John "a claypot more than one thousand years old was discovered". It is believed that this vessel belonged to the Tanner Sama'an with which he used to provide water for the needy and destitute. As a relic, this jar is now kept in the the new Church of St. Sama'an, Muqaṭṭam, Cairo.

In view of the discovery of the relics of this saint, Pope Shenuda III ordered that the body should be divided between three churches only, namely the Church of the Holy Virgin of Babylon ad-Darag, the Church of the Holy Virgin al-Mu'allaqah and the Church of St. Sama'an the Tanner, Muqaṭṭam, Cairo. On July 9, 1992, Bishop Mattaus of Old Cairo deposited the relics of the saint in the Church of the Holy Virgin of Babylon, two days later they were presented to the other two churches.

St. Simeon the Tanner reached fame because of his faith in the omnipotence of God. In the course of a religious dispute, the caliph al-Mu'izz (972-975) asked the patriarch Abraham ibn Za'rah (975-978) about the truth of the gospel. He asked him: "If one hath faith as a grain of mustard-seed, and he sayest to the mountain: 'Be thou removed and be thou cast into the sea, it shall be done'" (Mt 17:20; Mk 11:23). The patriarch agreed that this is the gospel whereupon the caliph demanded to witness this miracle to be performed by his hands otherwise he would destroy the patriarch with his sword. The patriarch requested a delay of three days in which he turned to the Holy Virgin. She advised him to proceed to a one-eyed tanner carrying a jar with water, since at his hands the miracle would be manifested. The patriarch followed the advice of the Holy Virgin and met the tanner. He told the patriarch to prostrate himself three times and make the sign

31 Anon., *The Biography of Saint Sama'an the Shoemaker "the Tanner"*, Cairo 1994, 98.

32 Lambelet, Ed., *The Escape to Egypt*, Cairo 1993, 40 A.

of the cross which the patriarch did. Thereupon the mountain was lifted three times from the ground thus transporting it to the Muqattam hills³³.

Since the 10th century the Copts fast three days prior to the 40 days pre-Christmas fast in commemoration of the miracle of the transfer of the hills to the Muqattam. The pre-Christmas fasting season extends over 43 days beginning on November 25.

St. Bane

Ever since 1987 an international team of archeologists under Professor Helmut Buschhausen (Vienna) excavated the site of Dair Abū Fana, 30 km south of Minya at the edge of the desert near Qasr Hor. While the *vita* of the famous Upper Egyptian saint was known, only the paleopathological examinations could confirm the strange ascetic practices of Apa Bane³⁴. A late 4th/5th cent. ascete, Apa Bane originated from the village of Abusir near al-Ashmunain (Hermopolis magna). For 18 years he had lived in absolute darkness in a cave. While eating and sleeping he rested his body on a wall because of his *morbus bechterew* (*spondylitis ankylosans*). This condition gave him the name Bane or Palm. After the death of Apa Bane a large community of monks emerged. In the 13th century the monastery enjoyed much prestige; two hundred years later, however, only two monks resided there³⁵. Bishop Demetrius of Mallawi translated the relics of Apa Bane from his church at Dair Abū Fana to the Cathedral of Mallawi.

Yusi, a relation of Jesus Christ

During the restoration of the historic Church of the Holy Virgin in the Upper Egyptian Monastery of al-Muharraq at al-Qusia workmen discovered on October 12, 2000 the tomb of Yusi (sometimes also known as Musa) underneath the threshold of the entrance to the sanctuary. According to the 8th century "Vision of the Patriarch Theophilus" (384-412) Yusi was a blood relative of Joseph, the spouse of the Holy Virgin Mary. An angel had instructed him to proceed from Jerusalem to Upper Egypt to warn the Holy Family of the designs of King Herod. While at the site of the present monastery Yusi died.³⁶ On the Feast of

33 HPEC II, ii, 1948, 140-144. Abu 'l-Makārim (13th cent.) places the miracles of the transfer of the mountain to the Muqattam into the reign of al-Azīz bi'allāh (975-996). Evetts, B. T. A., op. cit., 117.

34 Gabra, G., "Zur Vita des Bane, eines Heiligen des 4./5. Jhs.", BSAC XXIX, 1990, 27-41.

35 Buschhausen, H., "Das Mönchswesen in Abu Fano", Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand etc., Wiesbaden 1996, 65-67.

36 Mingana, Alphonse, "The Vision of Theophilus, or the Book of the Flight of the Holy Family into Egypt", Bull. of the John Rylands Library Manchester, 13,2, 1929, 383-425.

the Holy Cross on Tut 17 (September 27) the monks of the Monastery of the Holy Virgin al-Muharraḡ commemorate the blessings of Yusi.

Coptic Popes and Patriarchs

Seventy-four of the 116 Coptic popes are included as saints in the Coptic synaxar. Until the transfer of the Coptic patriarchate from Alexandria to Cairo in the 11th century most patriarchs were buried in Alexandria either in Bucolia, the Church of the Cave, the Dominicum or the Church of St. Mark, later in the Monastery of St. Macarius, Wādi 'n-Naṡrūn. From the 11th century onwards they were buried in one of the Cairene churches.

Together with the relics of the three Macarii (Sts. Macarius the Great, Macarius the Alexandrian and Macarius of Tkoou) and St. John the Short, ten Coptic patriarchs repose in the choir of the Monastery of St. Macarius in the Wādi 'n-Naṡrūn. They are: Kha'il II (849-51), Kha'il III (880-907), Gabriel I (910-20), Cosmas III (920-32), Macarius I (932-52), Christodoulos (1047-77), Cyril II (1078-92), John V (1147-66), Mark III (1166-89) and John XV (1619-29).

Relics of the following popes and patriarchs are today venerated in several of the Coptic churches in Cairo and Alexandria. Anianas († 83) was consecrated by the Evangelist St. Mark. Peter I († 310) was the last of the early martyrs of the church. Athanasius the Great (328-43) served as the most important theologian of the Alexandrian church. Theophilus (384-412) closed all pre-Christian temples (Canopus, etc.), libraries (Museion) and persecuted the pagans (Hypatia). Zacharias (1004-32) suffered during the violent persecutions of the Caliph al-Ḥākim. John VI (1189-1216) ascended the pontifical throne as a layman. During his papacy the Copts remember Michael of Damietta and St. Tarfa, an outstanding woman, who built a convent of Abū Nofer (Onuphrius). Michael IV (1477-78) originally of Samalut, served only for one year and three days. John XII (1480-83) was one of two patriarchs from the Upper Egyptian Monastery of the Holy Virgin al-Muḥarraḡ. His office lasted three years and four months.

While the popes Anianas, Athanasius and Theophilus were buried in Alexandria, Zacharias, John VI, Michael IV and John XII were buried in the Church of the Holy Virgin by the Steps of Babylon in Old Cairo, where major excavations were carried out in 1990 and 1991. It is reasonable to assume that in the course of these works relics of the popes were unearthed and transferred to the Church of St. Menas, Fleming, Alexandria.

Coptic "new" Saints

The memory of Coptic "new" martyrs and saints increases with each and every violent outbreak of persecution by fanatic Muslims. Therefore, it is no coinci-

dence that in these days the memory of these witnesses are brought to the attention of the believers. Their relics are venerated in several churches and monasteries. The names are: George al-Muzahim (Ba'una 19, June 26); Michael of Damiatta of the Monastery of St. John Kame (1167-1200); Michael at-Tukhi († 1837); Sidhom Bishai (1804-44) (Baramhat 17, March 26); Salib or Stauros of Hor (Kihak 3, December 12). The martyrdoms of these men are a reminder of the large number of Copts who have witnessed for their faith from the 7th century to the present day.³⁷

The veneration of the relics of Abuna 'Abd al-Masīḥ al-Maqārī al-Manahra (1892-1963) in the Church of the Holy Virgin at Manahra, those of Abuna Yustus al-Anṭūnī (1910-1976) in the Monastery of St. Antony in the Red Sea Desert and those of Abuna Murqus al-Askītī (1942-1983) in California, USA, should still be seen in terms of a *cultus immemoriabilis*, as a kind of popular silent recognition which might be comparable to a *beatificatio acquipollens*.

VI. Foreign Imports

Since the nineties of the 20th century, relics, often symbols of friendly ecumenical relations, were presented by Western donors to Coptic dioceses and parishes. In almost all instances these relics had either reposed in Roman Catholic churches or monasteries or belonged to collections in Germany, France or Italy.

Many relics of Western saints originated in Venice where since 1204 numerous Christian treasures of Constantinople were collected. After having ascended the imperial throne of the Lombards in Milan on May 26, 1805, Napoleon confiscated the gold, silver and precious stones from the medieval reliquaries. Most of the relics were saved and stored in boxes. Almost all of the relics of Western saints which the Copts acquired during the past 40 years originated from Catholic collections. With the decisions of the Second Vatican Council several important changes in the valuation of once honored sacred treasures led to generous gifts and transfers to orthodox churches. The head of St. Andrew was translated to Patras (Sept. 26, 1964), St. Sabas was returned to the Greek Orthodox Patriarchate in Jerusalem (November 12, 1965), the head of St. Titus was translated from Venice to Crete (May 15, 1966) and relics of St. Mark the Evangelist were presented to the Coptic Church (June 24, 1968).

37 Meinardus, O., *Two thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo 1999, 311-322.

Biblical Saints

In view of the biblical renaissance in the latter part of the 20th century in many Coptic parishes, Coptic churches have acquired relics of New Testament personages, disciples and apostles. These include those of St. Anne, the mother of the Holy Virgin Mary, St. Joseph, spouse of the Virgin Mary, St. John the Baptist, St. Stephen the first martyr, Sts. Mary, Martha and Lazarus of Bethany, the Apostles James Zebedaeus, James Alphaeus, Thomas, Bartholomew, Timothy, John, Mark, Luke, Barnabas, Peter and Paul. While the persons are historical, their relics should be assigned to medieval or modern identifications.

The Holy Innocents of Bethlehem

Alltogether new in many Coptic churches in Cairo, Alexandria and in Upper Egypt are since 2001 small tubes, covered with precious velvet and silk, containing the relics of the Holy Innocents of Bethlehem. For many Copts these highly esteemed relics are testimonies of the biblical events that led to the flight of the Holy Family to Lower and Upper Egypt.

For medieval European Christians the veneration of the Holy Innocents of Bethlehem (Mt 2:8-18) was always one of their important devotions. Relics of the Holy Innocents are found in almost all Catholic centers in Rome (S. Paolo ex m., S. Maria Maggiore); Padua (S. Giustina); Bologna (Franciscan Church); Aunr. Einsiedeln; Cologne (Franciscan Church); Vienna (St. Stephen); Lissabon (Cathedral); Milano (Cathedral) and in innumerable reliquaries throughout Germany, Austria, Italy, France, etc.

In the 6th century relics of the children reposed in the basilica of David outside of Bethlehem. Later they were moved to the Milk-Grotto on the road to Beth Sahur. During the crusader-period the relics found a permanent place in some of the caves beneath the Church of the Nativity in Bethlehem.³⁸ In orthodox traditions the number of the Holy Innocents of Bethlehem varied between 14 000 (Greek and Russian) and 144 000 children according to the Coptic synaxar of Tuba 3 or January 11. The prophet Micah had clearly described Bethlehem as "little among the clans of Judah" (5:2) and John called Bethlehem a village (7:42), which means that Bethlehem and the immediate environment (Mt 2:16) had considerably less than 1000 inhabitants!

For the European pilgrims of the 14th-17th century to the Holy Land a visit to Bethlehem was considered an absolute requirement. There the nobles had a chance to poke about in the dust by candlelight hoping to find at least a portion of one of those many thousand bodies of the Holy Innocents which were be-

38 Kopp, C., *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, 74-85.

lieved to be of special spiritual value.³⁹ One of the German knights, so Frater Felix Fabri (1483), approached the Calinus (chief dragoman) with an offer of 100 ducats for an entire body. However, after the pilgrims had learned that the sultan Qa'it Bey had reserved for himself the monopoly of the Holy Innocents, the nobles decided to acquire a child in Cairo. There the dead bodies of young or stillborn children were procured "where Saracens and Mamelukes slash them with knives, embalm their bodies and sold them to Christian princes and wealthy people".⁴⁰ Thus many of the relics of the Bethlehem children were presented to churches and monasteries north of the Alps while others were stored in Venice. In 1980 the Coptic Church instituted a Coptic Orthodox Cultural Center in Venice. From Catholic friends in Venice the Coptic Metropolitan Marcos of the Coptic Church in France received many relics which he subsequently presented to Coptic churches and dioceses in Egypt.⁴¹

The Martyrs of Najran

For most Copts, the 7th century martyrs of Najran, Southern Arabia (Yemen), are totally unfamiliar, since they were either Nestorians or Byzantine Christians (dyophysites). Today relics of the Najran martyrs repose in the Church of the Holy Virgin in the Monastery of al-Baramūs (Wādī 'n-Naṣrūn) and in several Coptic churches in Cairo and Alexandria. Arethas and 400 nobles of the martyropolis of Najran were decapitated around 520 by the Jewish Himyarite king Dhū-Nuwās.⁴² The Greek Orthodox Church commemorates the martyrs of Najran on October 24 and some of their relics repose in Greek Orthodox Monasteries in Cyprus, on Mount Athos and in several monasteries in Kalavrita, Aigialia, etc.⁴³

Byzantine Church-fathers

The relics of the four Byzantine church-fathers, Sts. Basil the Great, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus and John Chrysostomus are foreign imports, although they are included as saints in the Coptic synaxar. The relics of St. Modestus of Jerusalem are venerated in several Coptic churches. It is noteworthy that the relics of the theologian Clement of Alexandria (2nd cent.) are venerated

39 The Wanderings of Felix Fabri (tr. A. Stewart), PPTS VIII, 1892-97, 565.

40 Ibid., 566.

41 Letter from H. E. Metropolitan Marcos of June 4, 2002 from Centre Culturel Copte Orthodoxe, 6548 Castello, 30122 Venezia.

42 Shahid, I., *The Martyrs of Najran*. New Documents. Brussels 1971. Papathanassiou, Athanasios N., "Christian Missions in Pre-Islamic South Arabia", *Theologia*, Athens, 1994, 133-140.

43 Meinardus, O., "A study of the Relics of the Greek Orthodox Church", *OrChr* 54, 1970, 145.

ated in the Church of St. Menas, Fleming, Alexandria, although he is not a Coptic saint!

Latin Saints

The relics of all Latin martyrs and saints were gifts from various Roman Catholic churches to Coptic parishes or monasteries during the past forty years. They include those of St. Augustine and his mother St. Monica and the saints Sebastian, Agatha, Agnes and Lucia.

An Inventory of the new Coptic Saints

This list includes the relics of those Coptic saints that did not appear in my inventory of 1966. (Following abbreviations are used: A = Alexandria; C = Cairo; OC = Old Cairo; BVM = Blessed Virgin Mary; G = George; M = Mark; Mn = Menas; Mr = Mercurius).

Agathon Stylites (Tut 14, Sept. 24)

As ascete he spent 10 years in the Scetis, 50 years on a column in Sakha, (7th cent.).

BVM, Sakha.

Abra'am of the Fayyum (Ba'una 3, June 10)

Popular bishop (1829-1914) of the Fayyum. Mausoleum, Dair al-Azab, Fayyum.

Akhmim Martyrs (Tuba 1, January 9)

Said to be martyrs of the 4th century. Their relics are widely distributed in many dioceses and parishes throughout Egypt.

Anianus (Hatur 20, November 29)

Second patriarch of Alexandria, consecrated by St. Mark.

Mn, A; Cyrus and John, Abukir; M, Shubra, C; Mn, A; etc.

Antinoë Martyrs (Kihak 28, January 6)

Martyrs of the 4th century, 150 men, 24 women.

John, Abū Hinnis; BVM Damshiriya, C.

Apa Bane the Ascete (Amshir 6, February 4)

Founder of Dair Abū Fana west of Minya, 4th cent.

Cathedral, Minya.

Apa Fis (only in the Psalmodia)

BVM, Mu'allaqah, OC.

Apa Hor the Ascete (Kihak 2, December 11)

BVM Mu'allaqah, OC; Mn, A.

Apa Klog the Ascete (Colluthus) (Ba'una 20, June 17)

Unmercenary physician, martyr, 4th century.

Apa Klog, al-Fant, south of Beni Suef.

Apa Nub of Nahisa (Abib 24-, July 31)

A youth who suffered martyrdom.

Apa Nub, Samanud, Sharqiya; Mn, A.

Apip and Apollo (Baba 25, November 4)

Ascetes and martyrs, 4th cent.

Mn, A; George & Barbara, OC; Dair Samwil, Qalamun.

Athanasius, 20th patriarch (328-73) (Bashans 7, May 15)

Fourth cent. theologian and church-father.

M, Abbasiya, C; Menas and Raphael, C; BVM Damshiriya, OC; Abraham, Shubra, C; BVM and Bishoi, Attaba, C; BVM, Massara, C; George, OC; Mn, A;

Athanasius, Damanhur, etc.

Barnabas the Apostle (Kihak 21, December 30)

He went to Cyprus where he suffered martyrdom (Acts 14:6-15; 15:39).

M, Shubra, C.

Barsum the Naked (Nasi 5, September 10)

He lived for many years in the crypt of the Church of St. Mercurius, OC, later on a heap of dust and ashes at Ma'sara, he died 1317.

Cathedral Ma'sara.

Bartholomew the Apostle (Tut 1, September 11)

He preached in Mesopotamia, Arabia, India, later in al-Kharga Oasis.

Mr, OC.

Bashnuna (Bashans 24, June 1)

As monk of the Monastery of St. Macarius he suffered martyrdom in 1164.

Sts. Sergius and Bacchus, OC.

Basil the Great (Tut 13, September 23)

One of the Byzantine doctors of the Church.

M, Shubra, C; "Patmos", C; Mn, A.

Besa (Misra 6, August 12)

Successor of St. Shenuda in the White Monastery, Sohag.

St. Shenuda, OC.

Bisada (Tuba 24, February 1)

Martyr of the 4th cent.

St. Bisada, al-Abaiwa Sharq, Sohag; St. Misail, Dair Samwil, Qalamun.

Claudius (Ba'una 11, June 18)

He was one of the equestrian warrior-saints of the Basilides cycle, who suffered martyrdom in the 4th century.

Mn, A.

Cosmas and Damian (Hatur 22, December 1)

They were popular unmercenary physicians who suffered martyrdom in the 4th century.

Cosmas and Damian, Manyal Shiha, Giza; BVM Mu'allaqah, OC; Mr, OC; M, Shubra, C; BVM, Damshiriya, OC; Mn, Fum al-Khalig, C; Mn, A.

Demetrius (Baba 29, November 8)

Demetrius of Thessalonica suffered martyrdom in the 4th century.

Mn, A.

Dioscorus and Asclepius of Akhmim (Tuba 1, January 9)

Shenuda, OC; BVM Umraniya, Giza; Mn, A.

Elisha, 9th cent. B. C. Prophet (Ba'una 20, June 27)

Monastery of St. Macarius, Wādi 'n-Naṭrūn.

Epiphanius (Bifam) (Bashans 17, May 25)

Served as bishop of Cyprus.

BVM Mu'allaqah, OC; Mn, A.

Esther of Akhmim

One of the Akhmim martyrs.

Mn, A.

Euphrosyne

G, Harat Zuwaila, C; Mn, A.

Fayyum Martyrs (Misra 26, September 1)

The relics were discovered in the fall of 1991 and widely distributed in many dioceses and parishes throughout Egypt.

George of Alexandria (Hatur 7, November 17)

Martyr of the 4th century persecutions.

BVM Uraniya, Giza; Mn, A.

George al-Muzahim (Ba'una 19, June 26)

He was beheaded in Damira 959.

Apa Nub, Sammanud; Dair Sitt Damiana, Bilqas; Mn, A.

Gregory of Nazianzus (Hatur 21, November 30)

Known as Gregory Thaumaturgus, he is one of the doctors of the Byzantine church.

“Patmos” Church, C.

Gregory of Nyssa (Baba 17, October 27)

He is one of the doctors of the Byzantine church.

M, Shubra, C.

Helena, Queen (Bashans 9, May 17)

As pilgrim to the Middle East she is believed to have built many churches in Egypt.

Dair Sitt Dimiana, Bilqas.

Heraclides

Before his martyrdom in the 4th century, he blessed Julius of Aqfahs.

Cathedral Mallawi.

Innocents of Bethlehem (Tuba 3, January 11)

In the Coptic tradition they are the 144000 who “have not defiled themselves with women, for they are chaste” (Rev. 14:4).

Shenuda, OC; BVM Damshiriyā, OC; George and Barbara, Dahab, OC; Abraham, C; BVM and Bishoi, Attaba, C; BVM Daqadus; G Ishnin an-Nasara; Mn, A.

Isaac of Tiphre (Bashans 6, May 14)

A thaumaturgus and martyr during the 4th century persecutions.

BVM Mu‘allaqah, OC.

Isidore (Ba‘una 24, July 21)

As presbyter he took Moses the Black to St. Macarius.

Dair al-Baramūs, Wādi ’n-Naṭrūn.

Iskhiron of Qallin (Ba‘una 7, June 14)

Together with Alphanus, Armanus, Arcias, Peter and Cyriacos Iskhiron suffered martyrdom in Antinoë during the Diocletian persecution.

BVM Mu‘allaqah, OC; BVM Harat ar-Rum, C; Mn, A; Dair Samwil, Qalamun.

James Alphaeus (Amshir 10, February 12)

He was killed during the reign of Claudius, who ordered him to be stoned to death.

M, Shubra, C.

James Zebedaeus (Baramuda 17, April 25)

Brother of the Evangelist and apostle John, was decapitated by Herod Agrippa in 44 (Acts 12: 2). Since 820 his relics are venerated in Compostela, Spain.

Mr, OC.

James the Sawn-Asunder (Hatur 27, December 6)

As member of the royal guard he witnessed to King Sapor of Persia and was subsequently cut into 32 pieces.

Mr, OC; Mn, A; Dair as-Suriān, Wādi 'n-Naṭrūn.

John the Baptist (Tut 2, September 12)

The precursor of Christ was decapitated by Herod Antipas (Mt 14: 1-12).

Dair Abū Maqār, Wādi 'n-Naṭrūn; Abraham, Shubra, C.

John Chrysostomus (Bashans 12, May 20)

One of the four 4th century doctors of the church.

BVM Damshiriya, OC; Abraham, Shubra, C; Mn, A.

John the Evangelist (Bashans 16, May 24)

According to Coptic tradition, he wrote the Gospel, the three letters and the Apocalypse.

BVM Damshiriya, OC; BVM Massara, Shubra, C; Abraham, Shubra, C.

John of Heraclea

Christian officer suffered martyrdom in the 4th century.

BVM Mu'allaqah, OC; BVM Damshiriya, OC; BVM Umraniya, Giza; Mn, A.

Joseph, Spouse of the Holy Virgin (Abib 26, August 2)

Joseph the Just died at the age of 111.

Mr, OC.

Julius of Aqfahs (Tut 22, October 2)

Officer and author of many martyrologies, killed at Samannud in the 4th century.

Shenuda, OC; BVM, Umraniya, C; Mn, A.

Lazarus (Bashans 27, June 4)

Brother of Mary and Martha of Bethany, bishop of Larnaca, Cyprus.

BVM and Bishoi, Attaba, C; M, Shubra, C.

Lucas I, Bishop of Manfalut and Abnub, 1932

Mn, A.

Lucas II, Bishop of Manfalut and Abnub, 1965

Mn, A.

Lucia of Syracuse

Martyr of the Diocletian persecution in Syracuse, Sicily.

Dair Mari Girgis, OC.

Luke the Evangelist (Baba 22, November 1)

He was one of the 70, author of the Gospel. He suffered martyrdom under Nero. Mn, A.

Martha of Egypt (Ba'una 3, June 10)

Formerly a prostitute, she became an ascete and lived for 25 years in the wilderness.

BVM and Bishoi, Attaba, C.

Mary the Armenian (Misra 27, September 2)

She suffered martyrdom during the persecutions of Baibars, 15th cent.

Mn, A.

Maryut Martyrs

George and Barbara, Dahab, OC; Mn, A.

Maurice (Tut 12, September 22)

Commander of the Theban Legion, killed in the 4th century at Agaunum (St. Moritz), Switzerland.

BLESS, Dair Anba Ruwais, C; BVM Rod al-Farag, C; M, Shubra, C; BVMDamshiriya, OC; Mn, A.

Mikhail al-Bukhari (Amshir 16, February 23)

One of the most popular Upper Egyptian saints of Dair al-Muharraq, 1847-1923.

Dair al-Muharraq; G, Ishnin an-Nasara; Cyril, Nag' Hammadi; BVM, Harat Zuwaila, C; Shenuda, OC; M, Maryut; Dair al-Azab, Fayyum; BVM Damshiriya, OC; George and Bishoi, Dahab, OC; BVM Umraniya, Giza; Mn, A.

Mikhail at-Tukhi (Kihak 30, January 8)

Suffered martyrdom on January 8, 1837.

BVM Nunnery, Harat Zuwaila, C.

Modestus of Jerusalem

Byzantine patriarch of Jerusalem † 637.

M, Shubra, C.

Moses the Black (Ba'una 24, July 1)

Once a robber, he was converted and joined the monks under Isidore in the Wādi 'n-Naṭrūn.

Dair as-Suriān; Dair al-Baramūs, Wādi 'n-Naṭrūn; Apa Nub, Samannud.

Najran Martyrs

Seventh century martyrs of Southern Arabia, Yemen.

BVM Damshiriya, OC; M, Shubra, C; Dair al-Baramūs, Wādi 'n-Naṭrūn; Mn, A.

Onuphrius (Hatur 16, November 25)

Fourth century ascete of the inner desert, discovered by Paphnutius.

BVM Mu'allaqah, OC; Dair Amir Tadrus, Harat ar-Rum, C.

Peter and Paul, Apostles (Abib 5, July 12)

Cathedral, Tanta; M, Heliopolis, C; Abraham, Shubra, C; Michael, Daher, C;

BVM and Bishoi, Attaba, C; M, Shubra, C.

Paul the Simple (Amshir 2, February 9)

A disciple of Antony the Great.

Mn, A.

Peter the Last Martyr (Hatur 29, December 8)

Known as the "Seal of the martyrs", he was the 17th patriarch.

Apa Nub, Samannud; M, Shubra, C; BVM Damshiriya, OC; George and Barbara, Dahab, OC; Mn, A.

Phoebammon (Ba'una 1, June 8)

4th century soldier, killed in Asyut.

BVM Damshiriya, OC; G, Harat Zuwaila, C; Dair al-Baramūs, Wādi 'n-Naṭrūn; BVM, Umraniya, Giza; Mn, A.

Rebecca and her sons (Tut 7, September 17)

Natives of Mamuniya near Qus, they suffered martyrdom in Lower Egypt.

Dair Mari Girgis, OC; Dair Mari Girgis, Harat Zuwaila, C; Rebecca, Sunbat; Mn, A.

Salīb (Stauros) (Kihak 3, December 12)

A new martyr killed during the Islamic period.

BVM Shentana al-Hagar; BVM Harat Zuwaila, C; BVM Damshiriya, OC; BVM Ezbet al-Aziz, Minufiya; G, Shubra al-Khema, C; George and Barbara, Dahab, OC; Dair al-Baramūs, Wādi 'n-Naṭrūn; Mn, A.

Sama'an the Tanner (Abib 28, August 4)

He advised Pope Abraham the Syrian (10th century) to pray for the moving of the mountain to the Muqattam (Mt 17: 20).

BVM Mu'allaqah, OC; BVM Steps of Babylon, OC; Simeon, Muqattam, C; BVM Umraniya, Giza; George and Bishoi, Dahab, OC.

Severus of Antioch (Amshir 14, February 21)

As leading opponent of the Council of Chalcedon (451) he found refuge in Egypt. In Constantinople he was protected by the empress Theodora, he died in 539. He was a Syrian Orthodox patriarch.

BVM Sakha; Dair as-Suriān, Wādi 'n-Naṭrūn.

Simeon the Armenian (Baramuda 19, April 27)

As bishop of Persia he was beheaded by Shapur. He died at the age of 127.
Mr, OC; Mn, A.

Simeon Stylites (Misra 3, August 9)

A stylite who spent 15 years on a column in northern Syria.
Mn, A.

Stephen the first martyr (Tuba 1, January 9)

Archdeacon who suffered martyrdom through stoning (Acts 6 and 7).
Mn, A.

Takla Haymanot (Misra 24, August 20)

Medieval Ethiopian national saint.

Barbara OC; M, Shubra, C; Mr, OC; BVM Rod al-Farag, C; Mn, A.

Theban Martyrs

They belonged to the Theban Legion that suffered martyrdom in the Rhine Valley in Switzerland and Germany.

M, Shubra, C.

Theophilus (Baba 18, October 28)

The 23rd Patriarch, major theologian and apologist, condemned the heresies of Origen.

M, Shubra, C.

Thomas the Apostle (Bashans 26, June 3)

Patron saint of the Syrian Orthodox, received the girdle of the BVM at her assumption.

BVM and Bishoi, Attaba, C.

Thomas of Shanshif (Bashans 27, July 24)

Ascete east of Akhmim, contemporary with Shenuda the archimandrite.

Shenuda OC; BVM Rod al-Farag, C; M, Shubra, C; George and Barbara, Dahab, OC; BVM Ezbet al-Aziz, Minufiya; Dair Mari Girgis OC; Mn, A.

Timothy (Tuba 23, January 31)

He was one of the 70 disciples and received two letters from Paul.

M, Shubra, C.

Verena (Misra 26, September 1)

Member of the Theban Legion, she was killed in Zurzach, Switzerland.

BVM Damshiriya, OC; Pontifical Chapel, Anba Ruwais, C.

Zacharias (Amshir 21, February 28)

Seventh century bishop of Sakha for 30 years.

BVM Sakha.

Hubert Kaufhold

Ein bisher unbekanntes Manuskript von Joseph Karst über Kirchen und Klöster Georgiens

(nebst biographischer Skizze und Bibliographie)

Im Nachlaß des am 12. Januar 2001 verstorbenen Münchener Professors für Philologie des Christlichen Orients Julius Aßfal¹ fand sich ein bisher nicht veröffentlichtes, überhaupt unbekanntes Manuskript des Straßburger Sprachwissenschaftlers, Armenologen und Karthvelologen Joseph Karst (1871-1962). Es handelt sich um neun großformatige Umschläge, in denen jeweils fortlaufende Teile des handschriftlichen, in französischer Sprache verfaßten Manuskripts einliegen. Das Titelblatt des Werks lautet:

Iberia Sacra.

Essai de

Description historique et archéologique des
Églises épiscopales, Monastères & Sanctuaires célèbres
de l'Ibérie caucasienne (Géorgie ou Carthvélie)

d'après leurs Archives, leurs Documents épigraphiques & annalistiques,
Communiqués

en Teneur authentique avec Reproduction des principaux Monuments et une
Carte géographique de l'ancien Royaume de Géorgie (SAKARTHVELO)

par

Joseph J. Karst

Ich kann mich nicht erinnern, daß Aßfal¹ jemals von diesem Manuskript gesprochen hätte. Es befand sich in einem Pappkarton unten in einem der Bücherregale seiner umfangreichen Bibliothek. Möglicherweise hatte er es gar nicht mehr in Erinnerung. Darüber, wie es in seinen Besitz gekommen ist, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Auf dem Umschlag mit dem handschriftlichen Vermerk Karsts »Fasc. d'expédition n° 1« findet sich ein ebenfalls handschriftlicher Aufkleber mit folgender Aufschrift:

1 Nachruf von Hubert Kaufhold in OrChr 85 (2001) 1-12.

Exp./ Prof. Dr. Joseph Karst (Université de Strasbourg) à Ribeauvillé (Alsace - H^t Rhin)

À Monseigneur le Chanoine Arn. Van Lantschoot

Vice-Préfet de la Bibl. Vaticana

Bibliotheca Vaticana

Città del Vaticano

Roma. Italia.²

P. Arnold van Lantschoot O. Praem. (1889-1969) war seit 1936 Scrittore für die orientalischen Handschriften der Vatikanischen Bibliothek und seit 1950 deren Vice-prefetto.³ Da die Bibliotheca Vaticana die angesehene Reihe »Studi e Testi« herausgibt, ist anzunehmen, daß Karst sein Werk dort veröffentlichen wollte. Ein Datum habe ich nirgendwo entdecken können. Wie sich aus dem Aufkleber ergibt, kann Karst sein Manuskript erst nach der Ernennung van Lantschoots zum Vizepräfekten 1950 nach Rom geschickt haben. Bestätigt wird dies dadurch, daß eine der Lagen mit einem Briefumschlag zusammengefaßt ist, gerichtet an »M. le Prof. Karst, 9 rue Ohmacht, Strasbourg«⁴, auf dessen Poststempel man das Datum »(19)50« erkennen kann. Darüber, wann Karst es verfaßt hat, läßt sich nichts sagen. Literatur aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ist nicht zitiert; soweit georgische Werke in Betracht kommen, können sie ihm in der Nachkriegszeit auch kaum zur Verfügung gestanden haben. Jedenfalls muß es nach Seite 8 des im Anhang abgedruckten Briefes vom 10. März 1948 zu diesem Zeitpunkt bereits abgeschlossen gewesen sein.

Der Empfänger wird das Manuskript gelesen haben. Es finden sich einige wenige Korrekturen in französischer Sprache darin, die von ihm stammen können.⁵ van Lantschoot war des Georgischen durchaus mächtig.⁶ Vielleicht hat er das Manuskript aber trotzdem zur Durchsicht an den ihm gut bekannten deutschen Orientalisten Georg Graf geschickt, der sich in nicht geringem Umfang auch mit der georgischen Literatur befaßt hat.⁷ Zahlreiche Bücher und Unterlagen Grafs sind nach dessen Tod 1955 an Julius Aßfalg gelangt.⁸

2 Einen ähnlichen Aufkleber hat Karst auf dem Umschlag mit der Notiz »Fasc. d'expédition n° 3« angebracht.

3 Vgl. die Gedenkansprache von René Dragnet in: *Muséon* 82 (1969) 249-258.

4 Diese Anschrift hatte er seit 1913, wie sich aus den Personalverzeichnissen der Universität Straßburg ersehen läßt.

5 Das zeigt ein Vergleich mit einem handschriftlichen Brief van Lantschoots aus dem Nachlaß Grafs (s. unten zu Fußnote 8).

6 Vgl. etwa seinen Aufsatz »Le ms. Borgia géorgien 4« in: *Muséon* 61 (1948) 75-88.

7 Vgl. Hubert Kaufhold, Georg Graf und die georgischen Studien, in: *OrChr* 86 (2002) 145-170.

8 Ich beabsichtige, in einem der nächsten Bände dieser Zeitschrift darüber zu berichten. Darunter befindet sich auch ein Sonderdruck des gerade genannten Aufsatzes mit der handschriftlichen Widmung »A Monseigneur G. Graf, Hommage respectueux et amical. Arn. van Lantschoot«.

Darunter könnte sich auch das Manuskript Karsts befunden haben. Spuren einer Bearbeitung durch Graf oder Aßfalg sind aber nicht zu finden.

Möglich wäre auch, daß van Lantschoot das Manuskript an den Georgier P. Michael Tarchnišvili gegeben hat, der in Rom lebte und 1958 verstarb. Auch mit ihm stand Aßfalg in Verbindung.⁹ Mir sind aber keine sonstigen Unterlagen von Tarchnišvili im Aßfalg-Nachlaß aufgefallen.

Ob sich Karst oder van Lantschoot nach dem Verbleib des Manuskripts erkundigten, ist mir nicht bekannt. Es ist jedenfalls erstaunlich, daß es so lange unbeachtet liegenblieb. Nach dem Tod Karsts (1962) und van Lantschoots (1969) werden allerdings nur noch wenige davon gewußt haben. Die einzigen Hinweise darauf habe ich in einem Brief Karsts vom 10. März 1948 an P. Isaac Kéchichian S. J. gefunden, der im Anhang abgedruckt wird¹⁰, sowie in einem Nachruf in der Zeitung »L'Alsace«¹¹. Von Aßfalg war auch in jüngeren Jahren eine Initiative zur Drucklegung nicht zu erwarten.¹²

Aufbau und Inhalt des Manuskripts

Das Manuskript enthält kein Vorwort. Über die Grundlagen, die Arbeitsweise und die Absicht gibt der Verfasser aber in einem Abschnitt aus den einleitenden Kapiteln Rechenschaft (S. 23f.), der deshalb vollständig zitiert werden soll:

La civilisation de l'Ibérie antique et médiévale est essentiellement un produit du Christianisme. C'est à ses centres religieux, représentés par les églises cathédrales, ses collégiales épiscopales et notamment à ses grands et célèbres monastères, foyers de science et de lumière qu'elle est redevable aussi bien de la conservation de sa langue nationale, que de la création d'un alphabet spécial – le Khouzouri, »l'écriture sacrée-sacerdotale« – et d'une littérature assez imposante, où domine, il est vrai, la note et la fond religieuse-ecclesiastiques, mais qui déjà en période médiévale présente une certaine variété, un élément laïque qui s'est développé en une floraison poétique très remarquable. L'analogie entre l'Ibérie transcaucasienne et l'Arménie est sous ce rapport très frappante. Grâce aux savantes publications des PP. Mékhitharistes de Venise et de Vienne, principalement aux oeuvres monumentales du P. Alishan, l'archéologie de l'ancienne Arménie est assez bien connue. Celle des monuments de l'antique église ibéro-caucasienne a été incidemment traitée dans les ouvrages de Brosset, de Tamarati et de plusieurs autres, sans pourtant épuiser la riche matière.

C'est pourquoi nous avons cru faire oeuvre méritoire et utile sous bien des rapports, en consacrant ce présent ouvrage au même thème, sous le titre Iberia Sacra ... (es folgt der ganze Titel).

9 Aßfalg verfaßte auch den Nachruf (mit Bibliographie) in der Zeitschrift »Bedi Kartlisa« VI/VII (1959) 56-64.

10 Vgl. dort S. 8, Buchstabe a.

11 S. unten S. 219.

12 Auch Aßfalgs Habilitationsschrift »Altgeorgische Übersetzungen der Propheten Amos, Maiachaeas, Jonas, Sophonias und Zacharias« (fertiggestellt 1959) wurde nie gedruckt.

L'auteur, tout en se fondant pour base de départ, sur les excellents travaux et publications de ses prédécesseurs, la grande Histoire de la Géorgie de M. Brosset et principalement encore sur la Description géographique de la Géorgie par le Tsarévitch Vakhoucht, datant du milieu du 18^{ème} siècle (éd. M. Brosset 1842), »travail de Géographie historique, qui est d'une *précision merveilleuse*, qui n'a pu être rédigé qu'avec d'excellents matériaux authentiques, et qui jouit en Géorgie d'une autorité égale à celle des notes topographiques d'Homère« (selon le jugement de M. Brosset *ibid.* pg. VI) – n'a rien négligé en vue de compléter et de perfectionner moyennant de nouveaux matériaux authentiques, en grande partie par lui traduits de sources primitives géorgiennes, nos connaissances sur les problèmes à élucider.

En sa qualité d'éditeur et commentateur des Codes médiévaux de l'Ibéro-Caucasie, il s'est senti tout naturellement porté à étudier depuis de longues années déjà le domaine si intéressant de l'organisation de l'Eglise ibérienne, sous le point de vue *juridique-administratif*, en ses différents organismes, notamment ses *Monastères*.

Ainsi, en réunissant sous chaque rubrique de chapitre les résultats de ses études et investigations en autant de faisceau particuliers dont l'ensemble présenterait un tableau général relatif au sujet traité dans les chapitres, il s'est efforcé à faire revivre sous les yeux du lecteur, ces siècles passés tantôt glorieux, tantôt mouvementés tragiquement, de la vaillante Eglise ibéro-caucasienne, dont les véritables soutiens et »colonnes vivantes« se sont révélés ses couvent, ses grands et célèbres monastères.

Puisse ce présent ouvrage, en deux livres, si modeste et exempt de toute prétention savante qu'il soit, servir de guide et de repertoire utile aux Orientalistes aussi bien qu'à tous les cercles et milieux qui s'intéressent au Proche-Orient et surtout aux nations chrétiennes orientales, puisse-t-il contribuer au rapprochement entre le Proche-Orient et l'Occident et promouvoir ainsi indirectement l'intérêt pour la grande et noble oeuvre d'unification oecuménique, de l'unification des Eglises chrétiennes, notamment et en premier lieu de l'union de l'Eglise ibéro-caucasienne et de l'arméno-grégorienne avec l'Eglise Catholique-Romaine-Universelle.

Dr Joseph Karst

Wie sich bereits aus dem Titel und dem Zitat ergibt, stellt Karst die epigraphischen und literarischen Zeugnisse über die bedeutendsten Kirchen und Klöster Georgiens zusammen, geordnet nach geographischen Gesichtspunkten und in chronologischer Reihenfolge, und fügt zahlreiche eigene Ergänzungen hinzu.¹³ In den »Remarques préliminaires« (S. 32 des ersten Teils) gibt er den Aufbau der einzelnen Artikel für Kirchen und Klöster und die zeitliche Grenze an:

2) Les divers *Sections* ou Chapitres du livre se partagent en *Articles* particuliers; l'arrangement et la disposition du texte de chaque *article* procède selon l'ordre suivant:

- a) description topographique, géographique et géologique selon la Géographie géorgienne du Prince Vachušt comme source principale;
- b) histoire – archéologie;

13 Inhaltlich schließt er ein wenig an das Kapitel »Organisation et constitution de l'église d'Iberie« in seinen »Recherches sur l'histoire du droit ecclésiastique carthvélien« (Band 1, 1937, S. 353-391) an.

- c) description des monuments: églises, monastères; caractère architectural; ornementation, parures;
- d) documents épigraphiques;
- e) documents annalistiques; chroniques, monuments historiques;
- f) Cartulaire: Chartes, Diplômes, actes authentiques, privilèges: état juridique des droit et possessions des corporations (couvents, églises) en question; legs, donations, fondations; oeuvres pies; système féodal-foncier des Eglises et Couvents principaux;
- 3) L'exposé du présent ouvrage ne s'étend pas au delà de la fin du XVIII siècle, terme où l'Eglise ibéro-géorgien perd son autocéphalie et passe sous l'obédience de l'Empire russe.

Das Werk gliedert sich in zwei Bücher mit jeweils mehreren Unterabschnitten, wobei die Gliederung nicht überall ganz folgerichtig ist. In Buch I wird Ostgeorgien (Kartlien, Meschetien, Kachetien) behandelt, in Buch II Westgeorgien (Imeretien, Abchasien, Mingrelien, Gurien). Das Nähere kann der folgenden Gliederung entnommen werden, bei der auch die Seitenzählung des Manuskripts angegeben ist. Die nicht immer konsequente Orthographie ist beibehalten.

Livre Premier. Eglise Géorgienne ou Ibérienne-Orientale: Patriarcat de Mtzkhéta

Introduction

- 1-3: Etat religieux du Karthli et de l'Ibérie caucasienne en général
- 4-10: Sur l'organisation hiérarchique de l'Eglise ibérienne
- 11-25: Plan et Disposition de l'ouvrage. – Notions préliminaires sur la terminologie géographique – historique – ethnologique de la Géorgie.
- 26-31: Littérature
- 32-33: Remarques préliminaires (1. Transcription, ... [siehe oben und unten])

Section I. Karthli ou Géorgie centrale

Chapitre A. Chida-Karthli ou Karthli intérieure

- 1-46: Mtzkhéta: Cathédrale ou Eglise suprême du Catholicos-Patriarche
- 1-10: Notice générale sur les églises et sanctuaires de Mtzkhéta
- 10-46: Mtzkhéta (Cathédrale patriarcale)

- 10-25: I. Monuments épigraphiques
 26-46: II. Chartes et actes divers
 47-52: Cathédrale de Tzilkani
 53-66: Eglise épiscopale de Samthavi ou Samthavissi
 67-74: Eglise cathédrale du saint protomartyre Stéphane, à Ourbnissi
 75-78: Eglise cathédrale de la Transfiguration du Christ à Rouissi
 79-81: Nikozi: Eglise épiscopale de l'Ascension
 [Monastères du Chida-Karthli:]
 82-96: Monastère aux Grottes de S^t Chio (Chio-Mghwimé)
 97-107: Monastère de la S^{te} Mère de Dieu à Ananouri
 108-111: Monastère d'Ikortha
 111-113: Monastère de la S^{te} Mère de Dieu, à Thiri
 114-115: Les autres Couvents et églises de la région du petit et grand Liakhvi
 116-118: Monastères, couvents et églises de l'extrême angle du Sud-Ouest du Chida-Karthli
 119-120: Monastère d'Ouloumba
 121-146: Monastère de Nitrissi (Itria)

Chapitre B. Qwémo-Karthli ou Karthli inférieure (Bas-Karthli)

I. Sabarathiano et Algethis-Khevi

I. Monastères et Eglises du Canton de Sabarathiano

- 3-62: Tiflis, en géorgien T^philissi (Tbilissis-K'alak'i). Siège archiépiscopal (cathédrale métropolitaine de Sion)
 7-8: I. D'après les témoignages du XVII-XVIII Siècles
 9-11: II. D'après les témoignages d'auteurs du 19^{ème} S.
 12-62: III. Description détaillée des différentes églises de Tiflis:
 1. Lourdj-Monastère, 2. Khachoethi, 3. Khaloubani, 4. Saméba, 5. Antchis-Khati (16-21), 6. Cathédrale archiépiscopal de Sion (22-54), 7. Eglise de St. Davith, sur le Mtha-Tzminda (55-58), 8. Eglise de Méthékhi (59-61); Eglises du rite arménien (60-62)
 63: Les autres églises et couvents remarquables du Sabarathiano
 63-68: Monastère de la S^{te} Mère de Dieu, appelé Béthania
 69-84: Khvabtha-Khévi ou Kawthis-Khévis Monastère: Monastère de l'Icone (Khati) de la Mère de Dieu de Blakherni
 85-86: Pièces justificatives supplémentaires concernant les monastères du territoire de Thézami
 87-88: Monastères du Bassin fluvial de la Thézami

- 89-97: Monastères et églises de la Vallée de la Tana
 90-92: I. Goris Djouari
 93: II. Le Couvent de la Vierge de Véré, »au bas du M^t Danakh
 vissi«
 93-95: III. Aténi: église cathédrale de Sion
 96-97: IV. Monastère de S. Joané Nathlis-Mtséméli (Baptiste) à
 Khobi

II. Monastères et églises du Canton d'Algethi

- 98-102: (Einleitung)
 103-104: Goudarekhi
 105-117: Cathédrale épiscopale de Manglisi: Eglise de la S^{te} Mère de
 Dieu et de la Croix vivifiante

II. Satzitziano et Thori-Goudjarethi

- 119-124: I. Monastères et églises du territoire-féodal Sa-Tzitziano
 121: 1. Couvent de Sarké
 121-122: 2. Couvent de Qintsvissi
 122: 3. Sanctuaire du Mdzourethi
 123: 4. Tzromi monastère
 123-124: 5. Couvent de Tsvimoéthi
 125-128: II. Monastères et Eglises du Canton de Thori ou Goudjarethi
 126-127: 1. Daba
 127-128: 2. Kimothisman
 129-130: Remarque supplémentaire

III. Cantons de Thrialéthi et Ktzis-Khrami

- 131-132: I. Monastères et églises du Canton de Thrialetthi
 133-142: II. Monastères et églises du Canton de Ktzis-Khrami (Ravin de
 la Ktzia)

IV. Somkhéthi, y inclus le Dbanissis-Khévi et le Tachiri

- 143-157: Eglises épiscopales et couvents environnants
 143-148: 1. Eglise épiscopale de Bolnissi, sous le titre de Sion
 148-152: 2. Eglise épiscopale de Sanaïn-Akhpāt
 153-154: 3. Eglise archiépiscopale de Akhtala (Agaraki)
 155-157: 4. Eglises et monastères de l'Évêché de Tachir et de Dbanissi

- 158-159: Jugement sommaire porté par Brosset-Dubois de Montpéroux sur le Samkheti ecclésiastique
- 160-163: Evolution historique de l'épiscopat dans le Karthli ou Géorgie centrale
- 164-165: Aperçu sommaire sur la Division ancienne et nouvelle des éristavats, des généralats et des bannières du Karthli

Section II. Géorgie extérieure-périphérique:

C. Meskhéti (Samtzhké) ou Zemo-Karthli, i.e. Haut-Karthli [= Saatabago i.e. Pays de l'Atabag]

- 1-4: Aperçu géographique-historique
- 5-6: Etat religieux du Zemo-Karthli (Samtzhké-Saatabago ou Meskhéti)
- 7-10: Eglises et Monastères du bassin du fleuve Tchorokhi
- 7^{bis}-8: Eglise épiscopale de Bana (dans le Samtzhké)
- 9-10: Monastères d'Opizi et de Mijnadzora (Porta ou Bertha)
- 11-36: Eglises et Monastères du Bassin du Haut-Kour (Djavakhéti et Samtzhké-Meskhéti proprement dit)
- 12-13: Atsqouéri: Cathédrale métropolitaine
- 13-16: Akhaltsikhé, et ses églises
- 16: Eglise de Valé
- 17-18: Eglise de Tzourtzqouma et monastères de ce district
- 19-20: Monastère de Zarzma: Eglise de S^t Jean l'Evangéliste
- 21-23: Monastère de Sap'hara
- 24-25: Autres Monastères de la région de la Haute-Koura
- 26-29: Vardzia, couvent troglodytique
- 30-31: Eglises épiscopales et autres sanctuaires remarquables de la région du Haut-Kour
- 32-36: Koumourdo: église épiscopale du diocèse de Djavakhéti
- 37: Conclusion
- 38-42: Evolution historique de l'Episcopat de la Haute Géorgie (Samtzhké-Saatabago)

D. Cakhéti ou Géorgie orientale-albanaise

- 44-59: I. Eglise cathédrale d'Alaverdi
- 60-64: II. Bodbé ou Bodbissi: Cathédrale de Sainte-Nino
- 65-73: III. Eglise de Rousthavi

- 74-86: IV. Monastères de S^t Jean Baptiste (Nathlis-Mtséméli)
 87-97: V. Monastère de David-Garedja
 98-100: VI. Dodo-Garédja: Monastère de saint-Dodo
 101-106: VII. Choua-Mtha: Monastère de l'Icone (Khati) dite de Kha-
 khouli, de la S^{te} Mère de Dieu
 107-118: VIII. Eglise de Ninotzminda (S^e Nino)
 119-124: IX. Eglise palatine (de la Cour) de la Mère divine à Thélavi
 125-132: X. Nékressi: Eglise de la S^{te} Mère de Dieu
 133-134: XI. Monastère d'Iqaltho
 135: XII. Monastère de Bodavi
 136-139: XIII. Evêché et Couvent de Khart'chacho (ou: K'arč'išo)
 140-157: Notice additionnelle sur le culte du khati chez les Pchaves,
 Khevsoures et Thouches
 158-159. Autres Evêchés et couvents (de second rang) en Cakhéthi
 160-162: Evolution historique de l'épiscopat en Cakhéthi

Livre Second. Eglise Ibero-Pontique ou Patriarcat d'Abchasie – Mingrélie – Iméréthi

Section I. Iméréthi

- 1-44: Gelathi ou Genathi: Monastère de la S^t Mère de Dieu, Métropole
 archiépiscopale et résidence patriarcale
 7-25: Documents epigraphiques et notices variés archéologiques
 26-44: Chartes
 45-53: Eglise épiscopale de Khoni
 54-60: Eglise épiscopale de S^t Nicolas à Nikortzminda
 61-67: Supplément:
 1. Khotévi (61-63), 2. Ambrolaouri (63-64), 3. Barakoni (64-66),
 4. Sori (66-67)
 68-78: Eglise métropolitaine de la Vierge et Mère divine de Coutaïs
 ou Khouthathissi
 79-86: Monastère de Meghvimé (en Iméréthi) sous le titre de l'icone
 miraculeux, »non-manufacturé« du Sauveur
 87-91: Monastère des SS. martyrs David et Constantin à Motzaméthi
 92-95: Eglise et monastère de Katskhi
 96-103: Monastère de S^t Giorgi à Djroutchi
 104-111: Quelques églises imériennes de second ordre (Oubissa, Savane-
 thi, Sokhathi, Skhwawi, Tchalatkhévi, Gognéni, Skhari)
 112-118: Eglise géorgienne du Saint-Sépulcre [Jérusalem]

- 119-142: (umgestellt, jetzt Appendix ganz am Schluß [S. 179^{bis}-202] wobei die alte Paginierung überschrieben wurde)

Section II. Aphkhazéthi

Chapitre A. Abchasie proprement dite

- 3-40: Eglise de Bitchwinta (Pitzounda) en Abchasie sous le vocable d la S^e Mère de Dieu

Chapitre B. Mingrélie

- 42: Notice préliminaire (Zougdidì)
 43-46: Martvili (Martviria) ou T'chqondidi: principal siège métropolitain de la Mingrélie
 47-54. Bédia ou Egri: Eglise métropolitaine
 55-70: Eglise de S^e George à Ilori
 71-79: Monastère de Khopi
 80-88: Couvent, resp. église épiscopale de Tzaïchi (ou Tchaïssi)
 89-90: Monastère de Katzkheri ou Kotzkhéri
 91-100: Eglise du S^e Archange de Tzatchkhouri
 101-102: Eglise archiépiscopale de Mokhvi
 102: Dandara ou Dranda. Eglise archiépiscopale (évêché, plustard abbaye)
 103: Eglise épiscopale de Tzagéri
 104-105: Anciens évêchés de Mingrélie-Abchasie, cités dans la littérature des siècles passés et qui se trouvent maintenant supprimés ou déclassés
 105-110: Inscriptions de l'église de Tzalendjikha ou Tchélendjikhi, en abrégé

Chapitre C. Gouria.

- 111-113: Description historique-hiérarchique
 114-115: Eglise épiscopale ou métropolitaine et couvent de Chémokhmédi (ou Tchamok'modi)
 116: Eglise épiscopale d'Ozourgéthi
 117: Eglise épiscopale de Khino
 117: Eglise épiscopale de Djoumathi
 118-127: Chartes concernant les églises épiscopales de Gourie
 128-134: Listes diocésaines de la Géorgie Occidentale du 17^{ème} siècle (d'après A. Lamberti 1630-49)

- 135-179: Supplément: Sur l'état ecclésiastique de la Mingrélie et de l'Ibérie pontique en général au 17^{ème} siècle
- 142-176: Extrait de la »Relation de la Colchide et de la Mingrélie. Par le Père Dom Joseph Marie Zampi, Missionnaire en la Colchide«
- 177-179: Conclusion
- 179^{bis}-188: Appendice sur la Monasticisme ibéro-géorgien dans l'empire byzantin, principalement en Terre-Sainte et au M^t Athos
- 182-188: I. Description du Couvent Ibérien (Iviron) du Mont-Athos, par le Métropolite Timothée Gabachvili
- 189-202: II. Etablissements des Géorgiens à Jérusalem

Verwendete Literatur

- Wie Karst in der zitierten Stelle ausführt, stützt er sich vor allem auf folgende beiden Werke:
- Description géographique de la Géorgie, par le Tsarévitch Wakhoucht, publié d'après l'original autographe par M. Brosset, St.-Petersbourg 1842, und
- Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX^e siècle traduite du géorgien par M. Brosset, 5 Bände, St. Petersburg 1849-1858
- Daneben sind im Literaturverzeichnis vermerkt:
- Brosset [Marie Félicité], Chronique géorgienne [, traduite par M. Brosset], Paris [1829-]1831
- Brosset, Rapport sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, St.-Petersbourg 1849-1851
- Obozrénie rossijskich wladéniji za Kawkasom, 4 Bände, St. Petersburg 1836
- Dubois de Montpéroux, Fréd. [François], Voyage autour du Caucase ..., Paris 1839-43
- Pokrovskii, N., Kratkiy Očerok tzerkovnoi-istoričeskoj dżizni ... Tiflis 1905
- Tzinadze, K., Autokephaliya Tzerkvi Gruzinskoy, Tiflis 1905
- Tamarati, [Michael], L'Eglise Géorgienne ..., Rom 1910
- Dadesh-Keliani, The autocephaly of the Georgian Church, London 1922 [= Dadiškeliani, Ilamaz, The autocephaly of the Orthodox church of Georgia, Paris 1922]
- Péradzé, G., Die Probleme der ältesten Kirchengeschichte Georgiens, in: Oriens Christianus 29 (1932) 153-171.
- Allen, W. E. D., A History of the Georgian People ..., London 1932
- Jordani, Th. [Žordania, T'eodore], Istoriuli Sabutebi Shio-Mghvimis Monastrisa, Tiflis 1896
- Kakabadze, S., Saistorio Krebuli, 5 Bände, Tiflis 1928
- Sabinini, G. M. [Mixail Pavlovič], Sakartvelos Samothkhe, St. Petersburg 1882
- Phourdzeladzé, Diplômes & Chartes de la Géorgie médiévale, Tiflis 1881
- Karst, J., Corpus iuris ibero-caucasici etc., 6 Bände, Strasbourg 1934-1940
- Karst, J., Littérature géorgienne chrétienne, Paris 1934
- Karst, J., Numismatique géorgienne, Paris-Strasbourg 1938
- Karst, J., Recherches sur l'histoire du droit ecclésiastique carthvélien, in AHDO I, II, 1937-1938
- Mourier, L'Art religieux au Caucase, Paris 1887
- Mourier, [Jules], L'Art au Caucase, [Brüssel] 1907
- Mourier, L'archéologie au Caucase, Bruxelles 1912 [Paris 1887 ?]
- Vivier de Saint-Martin, Mémoire historique sur la Géographie ancienne du Caucase, Paris 1847

Vivier de Saint-Martin, *Recherches sur les Populations primitives de les plus anciennes Traditions du Caucase*, Paris 1847

Das Literaturverzeichnis enthält ferner Reiseliteratur (Zampi, *Recueil des voyages*, Tournefort, Chardin, Vivien de Saint-Martin, Elisée Reclus, Chantre, Lynch, Merzbacher, Radde, Leist, von Hahn, Mourier, Bryce, Erckert, Rikli, Wardrop).

Es finden sich darüber hinaus Zitate aus weiteren Werken, etwa Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen*, Strassburg 1904; Jordania, *Kronikebi*; Taqaiçvili (S. 126); Kipchidze, *Lex. ming.* II 170 oder Fallmerayer, *Fragmente aus dem Orient*.

Zustand des Manuskripts

Das Manuskript ist gut erhalten. Es befindet sich in einem für damalige Verhältnisse druckfertigen Zustand.

Die Umschläge sind entsprechend der Gliederung beschriftet und darüber hinaus mit »Fasc. d'expédition« n° 1 bis 8 versehen, so daß über die Reihenfolge kein Zweifel besteht. Auf einem besonderen Doppelblatt ist die Gliederung in zwei Bücher mit vier bzw. zwei Heften nochmals angegeben und vermerkt, daß die Aufteilung in acht Umschläge allein aus postalischen Gründen erfolgt sei¹⁴.

Das Manuskript selbst besteht grundsätzlich aus linierten (und einigen offenbar später hinzugekommenen kariert bedruckten oder weißen) Doppelbögen im Format 33 x 21 cm, die einseitig gut leserlich mit Tinte beschrieben und - je nach Länge des betreffenden Kapitels - zu Lagen ineinander gelegt sind. Allerdings finden sich zahlreiche Verbesserungen und Ergänzungen, teils interlinear oder am Rand, teils auf der Rückseite oder mit Hilfe auf- oder angeklebter Blätter. Soweit erforderlich, sind diese Ergänzungen im Text und bei den Zusätzen mit korrespondierenden Ziffern (mit rotem oder blauem Buntstift) bezeichnet. Einige Male sind auch Blätter oder Teile von Blättern weggeschnitten oder Doppelblätter auseinandergetrennt. Die Seiten sind am oberen Rand und zum Teil zusätzlich unten paginiert, bei Ergänzungen auch mit Zusatz »A«. In Fällen, wo der Text durch Zusätze unübersichtlich zu werden droht, gibt es besondere Hinweise, etwa »v. la suite sur p. 20«, »Suite de la note de la page précédent« u. ä.

Einige später hinzugekommene linierte Blätter im Format DIN A-4 oder angeklebte Teile solcher Blätter sind stark gebräunt, also vermutlich minderwertige Kriegs- oder Nachkriegsware, während die sonst verwendeten linierten

14 »... étant prescrit ici par notre Règlement des Postes que les envois recommandés destinés à l'Etranger, ne doivent pas excéder ou surpasser le poid s'un kilogramme«. Das gesamte Manuskript wiegt über 6 kg.

Doppelblätter von guter Papierqualität sind und keine Alterungserscheinungen zeigen.

Georgische Schrift ist nirgendwo verwendet. Der Text enthält auch Fußnoten mit Literaturangaben, Erläuterungen usw.; ihre Indexziffern oder das auch verwendete Zeichen »x« sind ebenfalls mit rotem oder blauem Buntstift ausgeführt. Nachträglich hinzugekommene Fußnoten, etwa am Rand, sind mit »Note« gekennzeichnet.

Durch unterschiedliche Unterstreichungen (durchgezogene Linie, unterbrochene Linie, Wellenlinie) werden Hinweise für den Setzer gegeben.

Der Verfasser hat dem Manuskript zahlreichen Reproduktionen von Photographien im Format 23 x 17 cm beigelegt. In den »Remarques préliminaires« schreibt er dazu:

Les Planches sont empruntées en majeure partie à l'excellent ouvrage de M. Tamarati *L'église géorgienne* Rome 1910, et n'ont d'autre prétention que de servir de simples échantillons de l'architecture ecclésiastique ibérienne.

Außerdem findet sich eine Karte, die dem Werk am Ende beigegeben werden soll und zu der Karst anschließend bemerkt:

La Carte, ajoutée à cet ouvrage, est une reproduction de celle parue en première édition comme supplément à l'édition du Code Vakhtang livre II Strasbg. 1936/37, qui est une retouche amplifiée de l'original cartographique de la Géographie ibéro-géorgienne du prince royal Vakhoucht et destiné à servir d'instrument d'orientation sur l'état de la géographie et topographie politique aussi bien qu'ecclésiastique de la Géorgie antique et médiévale jusqu'au débout du 19^{ème} siècle;
...

Dem Manuskript sieht man zwar die allmähliche Entstehung an, es könnte in der vorliegenden Form aber ohne größere technische Schwierigkeiten noch gedruckt werden.

Wert des Werkes

Ob sich ein Druck noch lohnt, ist eine andere Frage. Wenn das Buch vor fünfzig Jahren erschienen wäre, hätte es zweifellos eine empfindliche Lücke in der Literatur über Georgien ausgefüllt, weil eine solche Darstellung in einer westlichen Sprache – wie Karst richtig feststellte – ein Desiderat war. Es hätte zu einer wesentlich besseren Kenntnis der georgischen Kirchengeschichte und kirchlichen Geographie beitragen können. Von daher ist es sehr zu bedauern, daß das Manuskript unbeachtet liegenblieb.

Von Interesse ist die Darstellung nach wie vor. Auch wenn Karst sich wesentlich auf veröffentlichte Werke stützt, sind die systematische Zusammenstellung und die von Karst beigetragenen Ergänzungen sicherlich auch jetzt

noch wertvoll, zumal die zugrundeliegenden Veröffentlichungen aus dem 19. Jh. längst nicht überall ohne weiteres zugänglich sind. Eine entsprechende Darstellung in einer westlichen Sprache fehlt nach wie vor und ist – beim derzeitigen beklagenswerten Stand der georgischen Studien in den meisten Ländern Westeuropas – wohl auch so bald nicht zu erwarten.

Man kann allerdings nicht übersehen, daß die Ausarbeitung über fünfzig Jahre alt ist und seither die Forschungsarbeit vor allem in Georgien weitergegangen ist. Eine Einarbeitung neuer Ergebnisse erscheint bei realistischer Betrachtung kaum möglich. Ein Bearbeiter, der eine solche entsagungsreiche Arbeit auf sich nehmen würde, wird sich schwer finden lassen. Es bliebe deshalb kaum etwas anderes übrig, als das Werk der Öffentlichkeit so zugänglich zu machen, wie es ist. Auf die Photos könnte man allerdings verzichten, da inzwischen zahlreiche Bildbände erschienen sind, die einen besseren Eindruck von der georgischen Architektur vermitteln.

Wem das Urheberrecht an diesem wohl noch nicht gemeinfrei gewordenen Werk Karsts zusteht, ist mir nicht bekannt. Da eine Veröffentlichung sicher keinen finanziellen Gewinn eintragen würde und sie dem Interesse des Verfassers entspricht, kann man aber wohl ein Einverständnis des oder der jetzigen Berechtigten voraussetzen.

Zu Person und Werk von Joseph Karst

Trotz der vielen und zum Teil wichtigen Veröffentlichungen Karsts läßt sich über sein Leben und Werk in der Literatur nur einiges in Erfahrung bringen. Mir ist nicht bekannt, daß in Deutschland oder Frankreich in einer wissenschaftlichen Zeitschrift ein Nachruf auf ihn erschienen wäre.¹⁵ Die meisten Daten enthält für die ersten Jahrzehnte der Lebenslauf in seiner Straßburger Dissertation und für die spätere Zeit ein von Marc Lang verfaßter Artikel im »Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne« (1993).¹⁶ Dort ist auch ein Porträt aus dem »Album der Professoren der Kaiser Wilhelm Universität Strassburg« abgedruckt, das einen eleganten jüngeren Herrn zeigt.¹⁷ Eine Wür-

15 Das »Deutsche Biographische Archiv« (II 683, 12) vermerkt nur den Eintrag bei Kosch. Im »Index Biographique Français« war nichts zu finden.

16 Herausgegeben von der Fédération des Sociétés d'Histoire et d'Archéologie d'Alsace in Strasbourg. Redacteur en chef: Jean-Pierre Kintz, n° 20, 1993, S. 1887-1888. Zu nennen ist daneben ein kurzer Artikel in: Wilhelm Kosch, Das Katholische Deutschland, 2. Band, Augsburg 1937, Sp. 2016f.

17 Ein Porträtphoto von Karst ist auch am Anfang seines Beitrags für die Festschrift »Huschardzan« der Wiener Mechitharisten (1911) abgedruckt. In dem gleich im Text erwähnten Nachruf in der Zeitung »L'Alsace« ist ein Altersphoto abgedruckt.

digung seiner wissenschaftlichen Leistungen findet sich aber nicht, und die beigegebene Bibliographie ist unvollständig. Weitere Einzelheiten lassen sich einem Nachruf in der Tageszeitung »L'Alsace« vom Montag, den 30. Oktober 1962 mit der Überschrift »Jacques Joseph Karst orientaliste de renom international est décédé à Ribeauvillé âgé de 91 ans« entnehmen.¹⁸ Der deutschsprachige Beitrag »Jacques-Joseph Karst« von P[aul] St[intzi] im Straßburger »Almanach St-Joseph – Josephskalender« 1975 bietet einige biographische Daten und eine kurze Würdigung.¹⁹

Authentisch ist zweifellos Karsts eigener Lebenslauf, der deshalb hier ganz zitiert sei, zumal er Aufschluß über seine weitgespannten Interessen gibt und seine Dissertation wohl nicht überall leicht zugänglich ist:

Ich, J.²⁰ Josef²¹ Karst, bin geboren am 1. April 1871 zu Bettringen²² in Lothringen als ältester Sohn von Gutsbesitzer und Landwirt Johannes Franz Karst²³. Ich besuchte zunächst die heimatische Volksschule, hierauf das Progymnasium zu Bitsch²⁴ und das bischöfliche Gymnasium zu Montigny-Metz, welches ich mit erlangtem Reifezeugnis im Sommer 1891 verließ, um im bischöflichen Seminare zu Metz Theologie zu studieren. Das Studium der Theologie vertauschte

- 18 S. 7 und 10. Herr Michel Martinez, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, war so freundlich, mir eine Kopie des Nachrufs zu schicken. Der Nachruf (mit Photo) erschien in deutscher Sprache in der Zeitung »Nouveau Rhin Français« vom 30. 10. 1962. Ich zitiere ihn auch im folgenden nach dem wohl originalen französischen Text. Eine Kopie des deutschen Nachrufs und der beiden anderen erwähnten Artikel aus dieser Zeitung fanden sich im Nachlaß von Julius Aßfalz. Er erhielt sie im Juni 1980 auf Anforderung von der »Ville de Strasbourg – Archives«. Das Département du Bas-Rhin, Direction des Services d'Archives teilte ihm unter dem 21. 5. 1980 mit, daß es im »fonds de l'université, coté dans nos archives AL 103, deux dossiers relatifs au Dr Jacques Joseph Karst (numéros 477 et 478)« gebe.
- 19 Band 85, S. 84. Für eine Kopie dieses mir sonst unzugänglichen Nachrufes sowie für weitere Auskünfte und Bemühungen im Zusammenhang mit diesem Aufsatz danke ich Herrn Andreas Ellwardt, Rheinau-Honau (Baden).
- 20 Nach Lang, Nouveau dictionnaire aaO, waren seine Vornamen »Jacques Joseph«. Aus einem »Extrait d'acte de naissance« der Gemeinde Holving vom 19. 6. 1980 (im Nachlaß Aßfalz) ergibt sich jedoch, daß die Vornamen »Joseph Jacob« lauteten. Karst stammte auch sicherlich aus einer deutschsprachigen Familie. Ich kenne keinen Beleg dafür, daß er selbst seinen ersten Vornamen in einer Publikation vollständig angegeben hätte.
- 21 Lang, Nouveau dictionnaire aaO: Joseph. So ist die Schreibung auch in den Straßburger Personal- und Vorlesungsverzeichnissen. Karst schreibt teils »Josef«, teils »Joseph«, letzteres natürlich stets in seinen französisch-sprachigen Publikationen.
- 22 So auch der Artikel in Kosch, Das katholische Deutschland. Nach Lang, Nouveau dictionnaire aaO, soll er in »Holving, Moselle«, nach Band 3 der »Tables générales« zum »Dictionnaire de Théologie Catholique« (Paris 1972) in »Holvange (Moselle)« geboren sein (S. 4474). Bettringen, jetzt Bettring, gehört offenbar nun zu dem in unmittelbarer Nähe gelegenen Holving. Beides liegt wenige Kilometer nordwestlich von Sarralbe (Saaralben), rund 15 km südwestlich von Sarreguémies (Saargemünd). Aus Bettringen stammte auch die Mutter Catherine Honnert (1842-1925); ganz in der Nähe liegt Remering-les-Puttelange, der Geburtsort des Vaters (nach den Angaben von Lang, Nouveau dictionnaire aaO).
- 23 Lang, Nouveau dictionnaire aaO: Jean François K. (1830-1898).
- 24 Französisch: Bitche.

ich jedoch bald mit dem der Philologie, wurde am 11. Mai 1892 in der philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität in Straßburg immatrikuliert und hörte daselbst bis jetzt folgende Vorlesungen: Klassische Philologie bei den Professoren Kaibel, Kiessling und Reitzenstein; Germanistik bei den Professoren Martin und Henning; Geschichte bei den Professoren Neumann und Bresslau, indische Philologie bei Professor Leumann; Persisch bei Dr. Horn; Syrisch und Arabisch bei Dr. Schwally²⁵ und Professor Nöldeke²⁶; Armenisch bei Professor Hübschmann. In letzterem Fache promovierte ich im Januar 1899.

Heinrich Hübschmann (1848-1908), seit 1877 in Straßburg, hatte Karsts Interesse für das Armenische geweckt und die Doktorarbeit angeregt. Die gedruckte Ausgabe »Aussprache und Vokalismus des Kilikisch-Armenischen« umfaßt nur einen Teil, wie sich aus folgendem Vermerk am Anfang ergibt:

Die vorliegende Dissertation bildet den ersten Teil einer umfassenden Arbeit, welche am 14. Januar 1899 von der philosophischen Fakultät der Universität Straßburg als Promotionsschrift genehmigt worden ist. das ganze Werk wird unter dem Titel »Historische Grammatik des Kilikisch Armenischen« demnächst im Verlag Karl J. Trübner in Straßburg erscheinen.

Es kam 1901 heraus. Sowohl die gedruckte Dissertation wie die wesentlich umfangreichere »Historische Grammatik« ist Hübschmann gewidmet.

Nach dem Studium unterrichtete Karst Französisch, Latein und Griechisch an einer Oberschule. 1901 trat er eine Stelle als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter an der Universitätsbibliothek Straßburg an, zeigte aber wohl nicht viel Interesse für diese Tätigkeit.²⁷ 1902-1903 war er Revisor im Elsaß-Lothringischen Ministerium. Da er zahlreiche Sprachen beherrschte, soll er zeitweilig vorgehabt haben, in den deutschen Auswärtigen Dienst einzutreten. Er wurde 1906 Privatdozent²⁸ und 1912 außerordentlicher Professor²⁹ für orientalische Philologie, allgemeine vergleichende Sprachwissenschaft und Altertumskunde³⁰ in Straßburg, lehrte aber bis zum Ende der deutschen Universität 1918 nur Armenisch und Georgisch (vgl. die Liste seiner Lehrveranstaltungen im nächsten Ab-

25 Friedrich Schwally (1863-1919), Schüler Nöldekes. Er bearbeitete zwei Bände der Neuauflage von dessen »Geschichte des Qorans« (1909, 1919).

26 Theodor Nöldeke (1836-1930) lehrte seit 1872 in Straßburg und wurde 1906 emeritiert.

27 Der Orientalist Julius Euting (1839-1913), Direktor der Universitätsbibliothek und Honorarprofessor an der Universität in Straßburg, soll ihn nicht günstig beurteilt haben (Lang, Nouveau dictionnaire aaO).

28 Das »Amtliche Verzeichnis des Personals und der Studenten der Kaiser-Wilhelm-Universität Strassburg für das Sommer-Halbjahr 1906«, Straßburg 1906, führt ihn auf S. 8 erstmals unter den Privatdozenten der philosophischen Fakultät auf. Das Fachgebiet ist nicht angegeben. Von einer Habilitationsschrift ist mir nichts bekannt.

29 Im »Amtlichen Verzeichnis ... für das Sommer-Halbjahr 1912« erscheint er immer noch in der Gruppe der Privatdozenten, aber mit dem Titel Professor. Das bleibt so bis zum Winterhalbjahr 1913/14. Seitdem wird er in den Personalverzeichnissen bis 1918 in der Gruppe der außerordentlichen Professoren geführt.

30 So ist das Fachgebiet bei Kosch aaO angegeben.

schnitt).³¹ Seine georgischen Sprachkenntnisse wird er wohl ebenfalls bei Hübschmann erworben haben;³² jedenfalls geht er bereits 1902 in seinem Vortrag auf dem Hamburger Orientalistentag auf das Georgische ein und für sein 1905 erschienenenes »Armenisches Rechtsbuch« benutzte er die Pariser Handschrift géorg. 5 mit der Rechtssammlung König Vachtangs³³.

Als Straßburg nach dem Ersten Weltkrieg wieder zu Frankreich zurückkehrte und am 15. 1. 1919 die französische Universität eröffnet wurde, konnte er – als Lothringer – seine Tätigkeit als »Professeur de langues et littératures orientales«³⁴ dort fortsetzen. Während er seine früheren Arbeiten in deutscher Sprache verfaßte, schrieb er nach dem Ersten Weltkrieg vorwiegend, aber nicht ausschließlich französisch (vgl. die Bibliographie unten).³⁵ Seine Muttersprache war wohl deutsch. Wie gut sein französischer Stil ist, kann ich nicht beurteilen. V. Laurent wünscht in seiner Rezension von Karsts »Précis de Numismatique« (s. unten in der Bibliographie) für eine künftige Veröffentlichung, »qu'il soit rédigé en un français moins levantin«.

Karst war mit »Marie Joséphine Gabrielle Schanté« (* 1885)³⁶ verheiratet und hatte einen Sohn, der nach mündlicher Mitteilung von P. Michel van Esbroeck in einen Orden eintrat, nach dem Nachruf in der Zeitung »L'Alsace« aber offenbar im Krieg gefallen ist³⁷. Zum 1. Oktober 1937 (oder 1945?) wurde Karst emeritiert.³⁸ Seine letzten Jahre verbrachte er in Ribeau-

31 Lang, Nouveau dictionnaire aaO: »... il devint professeur extraordinaire ..., mais dut restreindre son enseignement au domaine étroit et peu connu du monde savant, des langues et philologie de l'Arménie et de la Géorgie (lettre du 15. 12. 1928 au ... curateur de l'Université)«. In einem Brief vom 23. 11. 1934 an denselben Kurator soll er ausgeführt haben, »que son lent avancement avait été causé par le fait que les services ministériels parisiens le considéraient comme cantonné dans le domaine de l'arménien«.

32 In seinem Nachruf auf Hübschmann erwähnt er dessen georgische Kenntnisse nicht. Hübschmann hat das Georgische aber in seinen Arbeiten berücksichtigt, vgl. etwa in: ZDMG 30 (1876) 65f. oder Armenische Grammatik. Erster Teil, Leipzig 1897, 397f.

33 1. Band (s. die Bibliographie unten), Vorwort S. H.

34 So das Titelblatt seiner Littérature géorgienne chrétienne« (1934).

35 In seinem Buch »Grundsteine zu einer Mittelländisch-Asianischen Urgeschichte« (1928) sah er sich veranlaßt, die Abfassung in deutscher Sprache in einem französischen Vermerk zu rechtfertigen: »Le manuscrit du présent ouvrage se trouvait ébauché déjà à la fin de la Grande Guerre. Ce n'est qu'après plus d'un lustre entier écoulé depuis l'armistice, que l'auteur, débordé par des occupations multiples, parvint enfin à remettre sur le métier son œuvre interrompue. Cependant son projet conçu entretemps de le remanier et publier en français, s'étant heurté à maintes difficultés, dut être finalement abandonné.« (S. X).

36 So Lang, Nouveau dictionnaire aaO. Nach einem Beitrag zum 90. Geburtstag von Karst in der Zeitung »Le Nouveau Rhin Français« vom 31. 3. 1961 war sie eine »Apotheker-Tochter aus Metz«.

37 »... cet unique fils resté au camps de Tambour«. Richtiger wohl die deutsche Fassung: »der in Tambow fiel«. In dem zitierten Artikel zum 90. Geburtstag heißt es: »Der einzige hoffnungsvolle Sohn René kehrte leider aus dem zweiten Weltkrieg nicht zurück. Er ist in Rußland verschollen.«

38 Das erstere Datum findet sich bei Lang, Nouveau dictionnaire aaO. Im Nachruf in »L'Alsace«

villé³⁹ (Ht. Rhin), wo seine Frau 1953 und er selbst am 29. Oktober 1962 verstarben.⁴⁰

Karst arbeitete bis zuletzt wissenschaftlich. In dem Nachruf wird über seine letzten Arbeiten – eine davon ist das hier vorgestellte Manuskript – berichtet: »Un des ses manuscrits sur les cathedrales patronymiques de Géorgie attend dans la bibliothèque vaticane d'être publié ainsi qu'un dictionnaire (le seul existant) de la langue arméno-cilicienne sur lequel il travailla jusqu'à la fin.« Es heißt weiter, daß Karst sich großer Hochachtung erfreute: »A Ribeauvillé on n'oubliera point ce viellard au pas tranquille, d'une austérité souriante,

heißt es dagegen: »Il occupa la chaire de l'orientalisme à l'alma mater de Strasbourg sans interruption jusqu'en 1945, année où il fut mis à la retraite d'office.« Auch nach Stintzi soll er bis 1945 an der Universität unterrichtet haben. Im »Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis« der im besetzten Elsaß errichteten deutschen »Reichsuniversität Strassburg« für die Zeit vom Sommersemester 1943 bis zum Wintersemester 1944/45 taucht der Name Karst nicht auf. Die französische Universität war nach Kriegsausbruch nach Clermont-Ferrand evakuiert worden. Nach dem Vorwort zu dem Buch von Manvelichvili (1954) und dem Aufsatz in »Bedi Kartlisa« von 1956 war Karst »Professeur Hon. Emer.«. Auch im Nachruf in »L'Alsace« erscheint dieser Titel. Die »Honorarprofessur« ist meines Wissens in Frankreich eine besondere Ehre für Emeriti.

- 39 Rappoltswiler im Elsaß, nach Stintzi aaO »der Heimat seiner Gattin«. Nach seinem im Anhang abgedruckten Brief vom 10. März 1948 scheint seine Übersiedelung dorthin kurz bevor gestanden zu haben (S. 1).
- 40 Wie wenig über Karst auch in Frankreich bekannt war, zeigt der Band 3 der »Tables générales« zum »Dictionnaire de Théologie Catholique«, der 1972 erschienen ist und im Mitarbeiterverzeichnis bei dem längst verstorbenen Karst noch immer vermerkt »retiré à Ribeauvillé (H'-Rhin)« (S. 4474). Nach Stintzi aaO habe er sich nach dem Tod seiner Frau in die »Maison de Repos Jeanne-d'Arc« zurückgezogen und wäre »im Herbst 1972« gestorben. Im Katalog der Ausstellung in der Berliner Staatsbibliothek »Armeni syn die menschen genant ...«, Berlin 2000, ist auf S. 231 und 238 das Todesdatum sogar mit 1942 angegeben. Das von Lang aaO genannte Todesdatum 29. Oktober 1962 wurde vom »Service de l'état civil de la mairie de Ribeauvillé« bestätigt. Für die entsprechenden Erkundigungen bin ich Herrn Michel Martinez sehr zu Dank verpflichtet. Der Nachruf in der Zeitschrift »L'Alsace« vom 30. Oktober 1962 beginnt wie folgt: »Hier matin à 5 heures, s'est éteint doucement à l'hôpital catholique de Ribeauvillé M. Jacques Joseph Karst, professeur honoraire de l'université de Strasbourg et orientaliste de renom international. Il était âgé de 91 ans. Il y avait quelques mois, il avait fait une chute malencontreuse dans la chambre à la maison de repos Jeanne d'Arc, où il s'était retiré après le décès de son épouse. Admis à l'hôpital de Ribeauvillé, il ne s'est jamais remis des suites de cette chute.« In der Zeitung »Nouveau Rhin Français« vom 31. 10. 1962 erschien noch folgender Beitrag: »H. Karst, emeritierter Professor der Strassburger Universität, in Ribeauvillé beigesetzt«. Darin heißt es u.a.: »Es wurde dem trefflichen Menschen und berühmten Gelehrten das Begräbnis nicht zuteil, auf das er hätte Anspruch erheben können. ... H. Dr. Karst hatte nie viel Aufhebens um seine eigene Person gemacht. ... Dieselbe Bescheidenheit lag über den Exequien ... Einige Ordensschwwestern aus dem Kloster der göttlichen Vorsehung und aus dem Erholungsheim Ste Jeanne d'Arc ausgenommen, wohnten kaum etwa 12 Leidtragende dem Traueramt bei ... und folgten nachher dem Trauerzug auf den Friedhof.« Einige Vertreter der Stadtverwaltung, der Kirchenstiftung und des Exerzitienhauses St François-Xavier werden namentlich genannt. Weiter heißt es: »Die Strassburger Universität, an der Dr. J. J. Karst über 40 Jahre dozierte hatte, war am Begräbnis nicht vertreten.«

saluant avec une courtoisie que n'est guère plus de ce siècle, égale à la modestie et à l'absolue charité de ce grand savant.« Die Trauerfeierlichkeiten fanden am 31. Oktober 1962 statt, »en l'église St-Grégoire où le defunt a si souvent prié.«

Der Verbleib seines wissenschaftlichen Nachlasses soll unbekannt sein.⁴¹ Wie P. van Esbroeck mir mündlich mitteilte, gelangten seine Bücher in das Centre Culturel des Fontaines der Jesuiten in Chantilly bei Paris. Nach dessen Auflösung wurden die Bestände in die Bibliothèque municipale de Lyon verbracht, einige Bände aus dem Besitz von Karst befanden sich bei P. van Esbroeck († 21. November 2003) in Louvain-la-Neuve.

Auffällig ist eine deutliche Trennungslinie in Karsts Schaffen. Bis etwa 1930 veröffentlichte er – soweit ersichtlich – nur rein armenologische Arbeiten, danach so gut wie keine mehr.⁴² Von da an galten seine Veröffentlichungen vorwiegend sprachvergleichenden und linguistisch-ethnologischen Themen (wobei er allerdings das Armenische stets berücksichtigte). Dabei entwickelte er Theorien und begründete sie in einer Form, die – wie die Rezensionen zeigen – meist auf Ablehnung stießen, wobei seine Verdienste um die Armenologie aber durchaus anerkannt wurden. Die oft sehr langen Titel dieser seiner Arbeiten sprechen für sich. Das erklärt wohl auch, daß er später bei seinen Fachkollegen anscheinend in Vergessenheit geriet oder vielleicht auch totgeschwiegen wurde. Seit der Umorientierung seines Interesses befaßte er sich auch literarisch eingehend mit der georgischen Literatur.

Erstaunlich ist, daß Karst, der von Haus aus ja Philologe war, sich sehr gründlich mit der Geschichte des armenischen und georgischen Rechts beschäftigte. Seine Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare und zusammenfassenden Arbeiten sind bis heute unentbehrlich, auch wenn man auf diesem Gebiet ebenfalls manchen Theorien und Hypothesen nicht folgen kann. Eine weitere Thematik hat er mit seinem Buch über die georgische Numismatik (1938) behandelt, eines seiner unveröffentlichten Manuskripte gilt der armenischen Medizin (vgl. Seite 8 des im Anhang abgedruckten Briefes, lit. c).

Das hier vorgestellte Werk zeigt, daß er sich darüber hinaus für die kirchliche Geschichte Georgiens interessierte. Wie sich aus der oben zitierten Stelle entnehmen läßt, lag ihm als Katholiken und ehemaligem Theologiestudenten auch die Wiedervereinigung der Kirchen am Herzen.

Sowohl auf dem Gebiet der Armenologie wie dem der Karthvelologie ist er in den Fachzeitschriften kaum anzutreffen, auch nicht in denen seines Heimatlandes Frankreich.⁴³ Gleiches gilt für die allgemeinen christlich-orientalischen

41 Lang, Nouveau dictionnaire aaO.

42 Die Gründe dafür ergeben sich vielleicht aus der in Fußnote 31 zitierten Bemerkung Karsts.

43 Z. B. »Caucasica« oder »Revue des Etudes arméniennes«, alte und neue Serie. In der Zeitschrift

Zeitschriften wie »Le Muséon«, »Revue de l'Orient Chrétien« oder »Orientalia Christiana Periodica«. Seine Mitarbeit am »Oriens Christianus« beschränkte sich auf die dreiseitige Besprechung dreier armenologischer Bücher im Jahrgang 1911; hierfür war er sicherlich vom Herausgeber Anton Baumstark gewonnen worden, der damals in Achern (Baden), unweit von Straßburg, lebte.⁴⁴ Auch seine Mitarbeit am »Dictionnaire de Théologie Catholique« war nur kurzfristig (1928, 1931). Anscheinend veröffentlichte er anstelle von kürzeren Arbeiten lieber gleich ganze Bücher,⁴⁵ was ja vielleicht gar nicht so falsch ist! Ich habe nicht den Eindruck, daß er in engerem Kontakt mit Fachkollegen gestanden hat,⁴⁶ am ehesten wohl noch mit den Wiener und Venediger Mechitharisten; bei letzteren, auf der Insel San Lazzaro, hielt er sich zumindest 1898 und 1904 mehrere Monate zu Studienzwecken auf⁴⁷. Auch von Schülern im engeren Sinn ist nichts bekannt.

In einschlägigen Darstellungen der Armenologie oder Karthvelologie fehlt Karsts Name nicht selten.⁴⁸

Karsts Lehrveranstaltungen von 1906 bis 1918

In der folgenden Liste sind die Lehrveranstaltungen aufgeführt, die Karst im jeweiligen »Verzeichnis der Vorlesungen (welche) an der Kaiser Wilhelm-

»Bedi Kartlisa« ist 1996 nur ein Aufsatz erschienen (1956). Die Angabe in seinem unten abgedruckten Brief, es gebe von ihm »nombreux articles insérés dans des Revues périodiques« (S. 8), kann ich nicht bestätigen; es kann aber gut sein, daß mir einige entgangen sind.

- 44 Dafür, daß Baumstark ihn persönlich kannte, habe ich keinen Beleg. Ich halte es aber für wahrscheinlich, weil Baumstark sich öfter in Straßburg aufhielt.
- 45 Sein »Grundriß der Geschichte des armenischen Rechts« (1906-1907) ist mit fast 200 Druckseiten eigentlich auch eine Monographie; sie war im übrigen ursprünglich als rechtsgeschichtliche Einleitung für den Kommentarband seines »Armenischen Rechtsbuchs« vorgesehen gewesen (s. S. VI des Vorworts zum 2. Band). Einige seiner Aufsätze sind nur Zusammenfassungen von Büchern.
- 46 1932 widmete er sein Buch »Grundzüge einer Vergleichenden Grammatik des Ibero-Kaukasischen« »Den verewigten Fachgenossen und Freunden Heinrich Hübschmann, Fr. Nik. Finck, A[lfredo] Trombetti, A. Dirr und Hugo Schuchardt zum Andenken«.
- 47 Armenisches Rechtsbuch, 1. Band, Vorwort S. G und J.
- 48 So bei Clemens Sorgenfrey, »Folgt mir zum Ararat: Armenisch-deutsche Kulturkontakte seit dem Mittelalter, in: Armenien, Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft, Ausstellungskatalog, Bochum 1995, 27-32. Ferner etwa: E. Meyer – A. J. Berkian, Zwischen Rhein und Arax. 900 Jahre deutsch-armenische Beziehungen, Oldenburg 1988, vgl. S. 51f.; Schota Rewischwili, Georgisch-deutsche Beziehungen auf dem Gebiete der Literatur, Tbilisi 1974; Heinz Fährnich, Georgische Literatur, Aachen 1993. Die Autoren beschränken sich insoweit im wesentlichen auf die deutsche Armenologie und Karthvelologie, zu der man Karst mit Recht auch zählen kann, zumal er im noch deutschen Straßburg Georgisch unterrichtete (s. die Liste seiner Lehrveranstaltungen). In Ch. Merciers Beitrag »Les études géorgiennes en France« (Bedi Kartlisa XIX-XX, 1965, 199-202 kommt der Name Karst nicht vor.

Universität Strassburg im ...-Halbjahr ... von ... bis zum ... (gehalten werden)« ankündigte. Es handelt sich hauptsächlich um armenische Sprachkurse. Georgisch (»Grusinisch«) hat er im Wintersemester (WS) 1909/10, Sommersemester (SS) 1912, WS 1912/3, SS 1913, WS 1913/4 und SS 1918 angeboten. Ob die Veranstaltungen tatsächlich stattfanden und wieviel Studenten teilnahmen, ist nicht feststellbar.⁴⁹ Für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg waren mir keine Vorlesungsverzeichnisse zugänglich.

- WS 1906/7: 1) Armenisch, I. Kursus, 2stündig – 2) Geschichte der armenischen Literatur, 1st.
 SS 1907 Armenisch, Einführung in Grammatik und Lektüre ausgewählter Texte aus der armenischen Bibelversion, 3st.
 WS 1907/8 1) Armenisch, I. Kursus, Einführung in die klassische Sprache, 2st. – 2) Armenisch, II. Kursus, Sprachgeschichtliche Übungen an klassischen und mittelarmerischen Texten, 2st.
 SS 1908 Armenisch: Grammatik mit Lektüre leichter Texte, 2st.
 WS 1908/9 1) Armenisch, I. Kursus, Grammatik des Klassisch-Altarmenischen mit Lektüre ausgewählter Texte, 2st. – 2) Mittelarmerische Texte, Grammatik und Interpretation, 2st. – 3) Neuarmenisch, 1st.
 SS 1909 Altarmenisch, 2st.
 WS 1909/10 1) Armenisch: Ausgewählte Texte des Klassischen und des Cilicisch-Mittelarmenischen, 2st. – 2) Neuarmenisch, 1st. – 3) Grusinisch nach Tschubinoffs Chrestomathie⁵⁰, 2st.
 SS 1910 Armenisch, I. Kursus, 2st.
 WS 1910/1 1) Armenisch, II. Kursus: Interpretation leichterer Textstücke, 2st.
 SS 1911 1) Mittelarmerisch, Grammatik und Übungen, 2st. – 2) Türk.-Armenisch, Einführung in die neuwestarmenische Hoch- und Literatursprache, 1st.
 WS 1911/2 1) Vergleichende Grammatik des Armenischen, 2st. – 2) Mittelarmerisch, II. Kursus: Interpretation, 2st. – 3) Neuarmenische Dialektkunde, 2st.
 SS 1912 1) Armenisch, 2st. – 2) Grusinisch, 2st. – 3) Einführung in die kaukasische Philologie, 1st.
 WS 1912/3 1) Lektüre grusinischer Texte, 2st. – 2) Lesgisch Kaukasisch, vergleichende Grammatik mit Übungen, 2st. – 3) Mittelarmerisch, Historisch-vergleichende Grammatik mit Textinterpretationen, 2st. – 4) Neuarmenische Literatursprache, Ost- und Westarmenisch, I. Kursus, 2st. – 5) Armenische Dialektologie, 1st.
 SS 1913 1) Grusinisch, 3st. – 2) Armenisch, 2st.
 WS 1913/4 1) Altarmenisch. Grammatik und Interpretation, 4st. – 2) Grusinisch: Summarische Grammatik nach historischer Entwicklung und mit vergleichender Bezugnahme auf die modernen Karthwel-Dialekte, nebst Lektüre ausgewählter Texte, 3st. – 3) Einleitung in die kaukasische Philologie, 1st.
 SS 1914 1) Altarmenisch, 3st. – 2) Mittelarmerisch oder Kleinarmenisch (cilicisch-armenische Volkssprache), grammatische Einführung und Lektüre, 2st.

49 Der Sprachwissenschaftlicher H. Zeller erwähnt 1933 in seiner Rezension von Karsts Buch »Geschichte der armenischen Philologie« (s. unten in der Bibliographie), daß er vor etwa zwei Jahrzehnten eine entsprechende Vorlesung Karsts gehört habe.

50 David Chubinov, Gruzinskaya Khrestomatiya, 2 Bände, Sankt Petersburg 1846 (2. Auflage 1863).

- WS 1914/5 1) Armenisch, II. Kursus, Grammatisches Repetitorium mit Klassiker-Lektüre, 3st. – 2) Einführung in das Neuarmenische, 2st. – 3) Cilicisch-armenische Texte, Interpretation aus dem Sempad-Kodex sowie aus dem Syrisch-Römischen Rechtsbuch mittelarmerischer Version, 1st.
- SS 1915 1) Altarmenische Grammatik, 3st. – 2) Neuarmenisch, I. Kursus, 3st. – 3) Cilicisch-kleinarmenische und nachklassische Texte, 2st.
- WS 1915/6 1) Altarmenisch, 4st. – 2) Einführung in das Neuarmenische, 2st., – 3) Mittelarmenische Übungen, 2st.
- SS 1916 1) Altarmenisch, 4st. – 2) Neuarmenisch, praktischer Kursus, 3st. – 3) Mittelarmenisch, Textübungen, 2st.
- WS 1916/7 1) Altarmenische Lektüre und Übungen, 2st. – 2) Interpretation kleinarmenischer Texte, 2st. – 3) Praktischer Kursus des West-Armenischen d. h. der türk-armenischen Schrift- und Umgangssprache, 3st. – 4) Einführung in das ostarmenische Idiom (Persisch-Armenisch), 2st.
- SS 1917 1) Altarmenisch, 4st. – 2) Neuarmenische Umgangssprache (Tifliser und Türk-Armenisches Idiom), 3st. – 3) Einführung in das Cilicisch-Armenische (mit Textinterpretation), 2st.
- WS 1917/8 1) Armenisch, I. Kursus, 3st. – 2) Armenisch, II. Kursus, 2st. – 3) Interpretation vulgär-armenischer Texte, 2st.
- SS 1918 1) Altarmenische Grammatik, 2st. – 2) Türkisch-armenische Umgangssprache, 2st. – 3) Einführung in das Neostarmenische (Tifliser Idiom), 1st. – 4) Karthwelisch: Grammatische Einführung ins Grusinische (Georgische), Mingrelische, Lasische und Swanetische, mit Übungen, 3st.

Bibliographie

- 1899 Aussprache und Vokalismus des Kilikisch-Armenischen. Erster Teil einer historisch-grammatischen Darstellung des Kilikisch-Armenischen, Diss. phil. Straßburg, Strassburg (Karl J. Trübner) III + 75 Seiten
- 1901 Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen, Strassburg (Karl J. Trübner), XXIII + 444 Seiten. Photomechanischer Nachdruck: Berlin (de Gruyter) 1970⁵¹
- 1903 Հայերէն –եր, –նի, –ուի –տի յոգնակերտները [= Die armenischen Plurale -er, -ni, -vi, -ti], in: Handes Amsorya 17, Nr. 1, S. 10-14 [= Übersetzung des auf dem Hamburger Orientalistentag unter den Titel »Das Problem der armenischen Plurale auf -er, -ni, -vi, -di, in seinem Zusammenhang mit den entsprechenden Pluralbildungen des kaukasischen Sprachstammes« gehaltenen Vortrags (s. auch unten 1904)]
- 1903/4 Das trilingue Medizinglossar aus Ms. 310 der Wiener Mechitharisten-Bibliothek.

51 Besprechungen: F. N. Finck, Zeitschrift für armenische Philologie 1 (1903) 171-172 (»ein durch und durch gediegenes Werk, ... ein Markstein in der Geschichte der armenischen Sprachwissenschaft«); A. Meillet, ebenda 2 (1904) 18-28 (»M. Karst a rendu aux études de linguistique arménienne un service considérable, et son travail lui fait grand honneur«); H. Hübschmann, Anzeiger für indogermanischen Sprach- und Altertumskunde 12 (1901) 46-63 (»ausgezeichnete Arbeit«).

- Herausgegeben und erläutert, in: Zeitschrift für armenische Philologie 2 (1903/4) 112-148
- 1904 Berührungspunkte in der Pluralbildung des Armenischen und der kaukasischen Sprachen (Auszug), in: Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses. Hamburg, September 1902, Leiden, 144-147⁵²
- 1905 Armenisches Rechtsbuch. Ediert und kommentiert von Josef Karst. Erster Band: Text und Übersetzung
Sempadscher Kodex aus dem 13. Jahrhundert oder Mittelarmenisches Rechtsbuch, nach der Venediger und der Etschmiadziner Version unter Zurückführung auf seine Quellen herausgegeben und übersetzt von Josef Karst, Strassburg (Karl J. Trübner) 1905, XXXII + 223 Seiten in Folio
- Armenisches Rechtsbuch. Ediert und kommentiert von Josef Karst. Zweiter Band: Kommentar
Sempadscher Kodex aus dem 13. Jahrhundert in Verbindung mit dem Grossarmenischen Rechtsbuch des Mechithar Gosch (aus dem 12. Jahrhundert) unter Berücksichtigung der jüngeren abgeleiteten Gesetzbücher erläutert von Josef Karst, Strassburg (Karl J. Trübner) VII + 434 Seiten in Folio
- 1906/7 Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes, in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 19 (1906) 313-411; 20 (1907) 14-112. Separat: Stuttgart 1906.
- 1908/9 Hübschmann [= Nachruf], in: Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde. Beiblatt zu den Indogermanischen Forschungen 23, 117-119
- 1909 *կենսագրական. Հերթիկոս Հիւբշման* [= Biographisches: Heinrich Hübschmann], in: Handes Amsorya 23, Nr. 1, S. 1-5 (Übersetzung des vorstehenden Nachrufs, mit einer Photographie und armenologischer Bibliographie Hübschmanns)
- 1911 Eusebius. Werke. Fünfter Band: Die Chronik. Aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Adademie der Wissenschaften, Leipzig, LVI + 320 Seiten (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 20) (Nachdruck: 1954)⁵³
- Zur ethnischen Stellung der Armenier. Ein Beitrag zur Rassen- und Sprachgeschichte, in: Huschardzan [*Խուշարձան*]. Festschrift aus Anlass des 100jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien (1811-1911) und des 25. Jahrgangs der philologischen Monatsschrift »Handes Amsorya« (1887-1911). Herausgegeben von der Mechitharisten-Kongregation, Wien 1911, 399-431 (mit einem Porträphoto des Verfassers). Auch separat, Wien 1911, 33 Seiten.
- Besprechungen von: A. Manandian, Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz; F. N. Finck, Katalog der armenischen Handschriften des Herrn Abgar Johanissiany zu Tiflis; F. N. Finck - L. Gjandschezian, Verzeichnis der armenischen Handschriften [Tübingen], in: Oriens Christianus 9, 142-144
- [1912 Historisch-vergleichendes Wörterbuch des Mittelarmenischen]⁵⁴

52 Inhaltsangabe in: Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde. Beiblatt zu den Indogermanischen Forschungen 13 (1902/03) 292f.

53 Besprechungen: P. Peeters, Ann Boll 31 (1912) 336-340; E. Preuschen, Berliner Philologische Wochenschrift 33 (1913) 963-936 (»Mit dem Erscheinen der deutschen Überstzung ist ein dringendes Bedürfnis und ein lebhafter Wunsch in meisterhafter Weise erfüllt worden.«).

54 Nach Kosch aaO. Ich kann das Buch sonst nicht nachweisen. Es ist im »Deutschen Bücherverzeichnis 1915-1920« nicht aufgeführt. 1930 schreibt Karst in »Grundzüge einer Verglei-

- [1917] Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft, Berlin-Leipzig-Strassburg⁵⁵
- 1927 Alarodiens et Proto-Basques. Contribution à l'éthnologie comparée des peuples asiatiques et liby-hespériens, in: Festschrift Hischatagaran = Handes Amsorya 41 (1927) Sp. 749-754 = Monumenta armenologica. Yišatakarand Handēs Amsoreaci kašasneaki nouirouac ōtarazgi hayagētnērē, Wien (Mechitharisten-Kongregation) 1927, 71-73 [= Heft 11-12 von Band 41 Handes Amsorya, Sp. 609-984]
- 1928 Alarodiens et Proto-Basques. Contribution à l'éthnologie comparée des peuples asiatiques et liby-hespériens, Wien (Mechitharisten-Buchdruckerei), VIII + 136 Seiten⁵⁶
- Grundsteine zu einer Mittelländisch-Asianischen Urgeschichte. Ethnographische Zusammenhänge der Liguro-Iberer und Proto-Illyrer mit der Lelegisch-Hetitisch-Alaroidischen Völkergruppe erwiesen in Toponymie, völkischer Onomastik und vergleichender Mythologie, Leipzig (Otto Harrassowitz), XXXI + 247 Seiten⁵⁷
- Mesrop, surnommé Machtotz, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Band 10/1, Sp. 789-792
- 1929 Aperçu bibliographique de l'Etat actuel de la Linguistique caucasienne, in: Bulletin

chenden Grammatik des Ibero-Kaukasischen« auf S. 43: »... ist von mir der Stoff zu einem mittelarmerikanischen Wörterbuch zusammengestellt worden, eine durch mehr als zwei Jahrzehnte hindurch bereitgestellte weitschichtige Arbeit ...«. Stintzi aao (oben Fußnote 15) gibt an, daß Karst seinen Ruhestand immer wieder mit neuen Studien ausgefüllt habe, »vor allem widmete er sich der Niederschrift eines Wörterbuches über die armenisch-zilizische Sprache, dem einzigen Wörterbuch dieser Sprache«. Nach seinem im Anhang abgedruckten Brief vom 10. März 1948 (S. 5, Nr. 10) lag es damals noch als Manuskript vor. Nach der oben (S. 219) bereits zitierten Stelle des Nachrufes in »L'Alsace« hat Karst daran bis zum Schluß gearbeitet. Es ist also nicht erschienen.

- 55 So in der Bibliographie bei Lang, Nouveau dictionnaire aao. Einen sonstigen Nachweis kenne ich nicht. Möglicherweise handelt es sich um eine Verwechslung mit dem Werk »Grundzüge einer vergleichenden Grammatik des Ibero-Kaukasischen« (1932). Ebenfalls nicht im »Deutschen Bücherverzeichnis 1915-1920« und auch nicht in Karsts eigener Bibliographie (s. Anhang) verzeichnet.
- 56 Besprechungen: R. Bleichsteiner, Anthropos 23 (1928) 1098-1099; A. Drexel, Bibliotheca Africana 3 (1929) 253-254 (positiv); A. Meillet, Bulletin de la Société Linguistique de Paris 29,2 (1929) 248.
- 57 Besprechungen: V. Christian, Zeitschrift für Semistik 6 (1928) 319-320 (»völlig unmethodische Art, in der hier Namen ohne Rücksicht auf Raum und Zeit nur um ihres ähnlichen Klanges willen aneinander gereiht und miteinander verglichen werden. Verfasser schreckt vor keinem Gewaltmittel zurück, um seine Gleichungen zu ermöglichen. Paßt der Name, so wie er ist, nicht, so wird er eben auf eine entsprechende Vorform zurückgeführt, für deren Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit auch nicht der Schatten eines Beweises versucht wird. ... das ganze Buch besteht nur aus solch unmöglichen Etymologien, auf die der Verfasser dann seine ethnographischen Schlüsse aufbaut.«); E. Lewy, OLZ 32 (1929) 741-742 (»etymologisierende Exzesse«); K. F. Wolff, Mannus 22 (1930) 154-156 (stimmt der Grundthese zu, bemängelt aber die Ausführung im Detail); E. Forrer, Caucasia 8 (1931) 151-152 (der Verfasser hat »nicht das geringste von den Ideen und Methoden vergleichender Sprachwissenschaft begriffen. Es [das Buch] lehrt als einziges, wie man es nicht machen darf und kann«); H. Krahe, Anzeige in: Indogermanisches Jahrbuch 14 (1930) 29 (»Sinnlose Vergewaltigung und unmethodische Vergleichung von Namensreihen«); V. Inglisian, ebenda 78 (»Trotz scharfsinniger Ausführungen sind manche Erklärungen bzw. Ableitungen [Etymologien] m. E. sehr fraglich.«).

- de la Faculté des lettres de Strasbourg, 7. année, N° 6, S. 227-231 [= Besprechung zu: A. Dirr, Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen, Leipzig 1928]
- 1930 Armeno-Pelasgica. Geschichte der armenischen Philologie in kritischer Beleuchtung nach ihren ethnologischen Zusammenhängen dargestellt. Mit Beilagen und Exkursen über die asianisch-mediterraneische Vorgeschichte, Heidelberg (Carl Winter), XII + 212 Seiten (= Schriften der Elsass-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Strassburg, Reihe C. Geschichte und Literatur, Band II)⁵⁸
- Prolegomena Pelasgica. Les Ligures comme substratum ethnique dans l'Europe illyrienne et ouralo-hyperboréenne. Contributions à la préhistoire des peuples proto-illyriens et ligy-hyperboréens du centre et de l'est européen, considérés dans leurs rapports génétiques avec les Ligures et les Ibères hespériens ainsi qu'avec les Ibero-Alarodiens de l'Asie antérieure, Strasbourg (Heitz), XX + 143 Seiten⁵⁹
- 1930/31 Histoire et état actuel des études linguistiques iraniennes et arméniennes, in: Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg, 8. année, N° 7 (1930) 252-255; 9. année, N° 3 (1931) 113-115
- 1931 Origines mediterraneae. Die vorgeschichtlichen Mittelmeervölker nach Ursprung, Schichtung und Verwandtschaft. Ethnologisch-linguistische Forschungen über Euskaldunak (Urbasken), Alarodier und Protophrygen, Pyrenaeo-Kaukasier und Atlanto-Ligurer, West- und Ostiberer, Liguro-Leleger, Etrusker und Pelasger, Tyrrhener, Lyder und Hetiter mit Exkursen über Atlantis, die Süd-, Mittel-, Ostasiatische und die amerikanische Völkerwelt, Heidelberg (Carl Winter), XXXVI + 725 Seiten (= Schriften der Elsass-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Strassburg, Reihe C. Geschichte und Literatur, Band III)⁶⁰ (Nachträge in: »Atlantis ...«, s. gleich, S. 82-106)
- Atlantis und der liby-äthiopische Kulturkreis, Heidelberg (Carl Winter), V + 115 Seiten⁶¹
- 58 Besprechungen: A. Meillet, REA 10 (1930) 158-159 (»fragilité des ses hypothèses«; A. Meillet, Bulletin de la Société Linguistique de Paris 31, fasc. 3 (1931) 78f.; O. W. (= Oliver Wardrop?), Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland 1931, 447-448; K. Mlaker, OLZ 35 (1932) 417-419 (»übereilte Arbeit«; G. Deeters, Caucasica 10 (1932) 102 (»aus-schweifende Spekulationen«); H. Zeller, Indogermanische Forschungen 51 (1933) 212-215. H. Krahe, Anzeige in: Indogermanisches Jahrbuch 16 (1932) 94 (»Mit größter Vorsicht zu benutzen!«).
- 59 Besprechungen: R. G. Kent, American Journal of Archaeology 35 (1931) 483-484 (»he finds some really absurd etymologies«; D. Kreichgauer, Anthropos 26 (1931) 971-972; N. Iorga, Revue historique du sud-est européen 8 (1931) 235.
- 60 Besprechungen: G. Deeters, Caucasica 10 (1932) 100-102 (»Mit dem größten Unbehagen entschließt man sich dazu ein Buch anzuzeigen, das auf jahrzehntelanger Arbeit eines verdienten Gelehrten beruht, und das man doch von Grund aus ablehnen muß.«; F. Schachermeyer, Indogermanische Forschungen 51 (1933) 215-217; F. Bork, OLZ 36 (1933) 150-151 (»die hemmungslos etymologisiert«, »zu seltsamen Schlüssen über Zusammenhänge und Wanderungen von Völkern, Rassen und Sprachen ausgenutzt werden «). K. Krahe bei der Anzeige im Indogermanischen Jahrbuch 17 (1933) 89: »Sapienti sat.«
- 61 Besprechungen: G. Deeters, Caucasica 10 (1932) 102 (»Da die Zahl der menschlichen Sprachlaute begrenzt ist ..., so muß es unter je mehreren tausend Wörtern eine ganze Anzahl geben, die mit ähnlichem Klang ähnliche Bedeutung vereinen ...; daß sich damit eine Verwandtschaft beweisen läßt, glaubt außer ihm [Karst] wohl niemand mehr.«); F. Schachermeyer, Indogermanische Forschungen 51 (1933) 217-218 (Karsts »Phantasien« stellten »die schlimmsten

- Nalien (Jacques), in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Band 11,1, Sp. 19-21
 Nareg ou Narégatsi, Grégoire, ebenda, Sp. 24-26
 Nersès IV, ebenda, Sp. 69-72
 Nersès de Lampron, ebenda, Sp. 72-76
- 1932 Grundzüge einer vergleichenden Grammatik des Ibero-Kaukasischen (Erster Band), Leipzig-Strassburg-Zürich (Heitz), LIII + 325 Seiten⁶²
- 1933 (zusammen mit C. F. Lehmann-Haupt), Buzanta, in: Klio 26 (1933) 363-367
- 1934 Littérature géorgienne chrétienne, Paris (Librairie Bloud & Gay), 177 Seiten (= Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 62)
- Atlas linguisticus, in Verbindung mit Th. Bröring, G. W. B. Huntingford, J. Karst, W. Planer, C. Conti Rossini, A. M. Schlismann ... herausgegeben von Albert Drexel, Innsbruck [nur Karten]
- Aïa-Kolchis et les Chamites septentrionaux, in: Orientalia 3, 31-41
- 1934-40 Corpus Juris Ibero-Caucasici.
Première Section: Droit National-Géorgien codifié.
 Tome I*: Le Code de Vakhtang VI édité en version française et annoté. (Avec un supplément: Texte géorgien du Code V établi d'après le Manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds géorgien N° 24.), Strasbourg (W. Heitz) 1934 [Das im Titel angezeigte Supplement fehlt.]
 Tome I*: Le Code de Vakhtang VI. Commentaire historique-comparatif ou Précis systématique du Droit et de la Législation ibéro-caucasienne, dans son développement historique basé principalement sur les monuments juridiques compris dans le Code-Recueil de Vakhtang VI. 2 Bände. {Nebst 1 Karte.}, Strasbourg 1935 (W. Heitz), 1937⁶³
Tome II: Législation médiévale (et nomocanonique)
 Tome II*: Code d'Aghboug ou Recueil des lois de Béka, d'Aghboug et du statut Bagrato-Davidien. Livre premier: Édition du code en Version française
 Tome II*: I. Code d'Aghboug ou Recueil des lois de Beka, d'Aghboug et du Statut Bagrato-Davidien. Livre deuxième: Commentaire. [= S. 1-151]. – II. Dzeglis-Dadeba: Le Code médiévale-géorgien du roi George V. Edité, traduit et commenté = Le Code georgien du roi George V (14^e siècle) communiqué en version française. Première Partie: Edition française. [= S. 153-197] Strasbourg (W. Heitz) 1938, 1939
 Tome II* = vol. 6ème: I. Code du roi George V. A. Édition originale-géorgienne. B. Commentaire – II. Nomocanon du Catholicat d'Ibérie ou Lois canoniques des Catholicos du Karthli et de l'Abchasie. Législation synodale des Catholicos Ma-

etymologischen Entgleisungen antiker Autoren in Schatten«); M. Pieper, OLZ 37 (1934) 351-352 (ablehnend).

- 62 Besprechungen: G. Deeters, Caucasia 11 (1934) 129-131 (»seine Kenntnis der Kaukasussprachen« ist »dermaßen oberflächlich..., daß sich auf solcher Grundlage – ganz abgesehen von der mangelnden Methode – unmöglich eine vergleichende Grammatik aufbauen läßt«); H. Jensen, OLZ 37 (1934) 405-406 (Bedenken gegen Richtung und Methode der Untersuchung); F. Zorell, Orientalia N. S. 2 (1933) 284f. (wohlwollend kritisch).
- 63 Besprechung der Bände I* und I*: G. Deeters, ZDMG 90 (1936) 460-463; 91 (1937) 530f. (positiv).

- lakhia de Karthli et Evdémon d'Abchasie. A. Version française (avec notes explicatives). B. Text original-géorgien, Strasbourg (W. Heitz) 1940
[Mehr nicht erschienen.]
- 1937/8 Recherches sur l'histoire du droit ecclésiastique carthvélien, in: Archives d'Histoire du Droit Oriental 1 (1937) 321-391 (=1-71); 2 (1938) 367-401 (= 73-107) [sollte fortgesetzt werden, mehr ist aber nicht erschienen]. Auch separat: Brüssel ca. 1960
- 1938 Précis de Numismatique Géorgienne. Avec 12 Planches et un Appendice sur la métrologie des Géorgiens, Paris (= Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg; Fascicule 81), 93 Seiten⁶⁴
- 1939 Remarques sur quelques coïncidences lexicales et morphologiques du Hittite avec l'Arménien et certains idiomes »Japhétiques«, ainsi que Ouralo-Altaïques et Hyperboréens-Paléoasiatiques, in: Revue hittite et asianique 5, fasc. 37 (Paris) 157-172
- 1946 Les Ligures comme substratum ethnique dans l'Europe Illyrienne et Ouralo-Hyperboréenne, Pro libro, 142 Seiten
- 1948 Mythologie Arméno-Caucasienne et Hétito-Asianique. Répertoire des Antiques Religions Païennes de l'Asie Antérieure Septentrionale comparées avec le Panthéon Chamito-Sémitique, Pélasgo-Égéen et Héspero-Atlantique, Strasbourg – Zurich (P. H. Heitz), XII + 400 Seiten
- 1950 »Preface« zu: Alexandre Manvelichvili, Histoire de Géorgie, Paris 1951, 9-17 [datiert auf »Novembre 1950«]
- 1954 Essai sur l'origine des Basques, Ibères et peuples apparentés par J. Karst avec une étude supplémentaire sur la préhistoire de la toponymie de l'Alsace, de la Suisse et des pays rhénans ainsi que des régions illyro-alpines et ponto-caucasiques, Strasbourg (P.-H. Heitz) 1954, 164 Seiten⁶⁵
- 1956 Origine et genèse du peuple géorgien, in: Bedi Kartlisa 21-22, 5-6

Anhang

Im Oktober 2003 machte mir Azat Bozoyan, Erevan, dankenswerterweise die Kopie eines zweiseitigen handschriftlichen Briefes von Joseph Karst zugänglich, die er selbst vor einigen Jahren von dessen Empfänger, P. Isaac Kéchichian S.J., Beirut,⁶⁶ erhalten hatte. Das Schreiben stammt aus dem Jahre 1948. Es

64 Besprechungen: V. Laurent, Échos d'Orient 38 (1939) 466-467; G. Margwelaschwili, OLZ 45 (1942) 60-64 (»gewohnte Gewissenhaftigkeit« bei der Verwendung der Quellen).

65 Es handelt sich wohl um das in seinem Brief vom 10. März 1948 (S. 8, lit. b) erwähnte Manuskript mit dem Titel: »Euscaldunak ou Les Basques, Ibères. – Essai de Préhistoire Méditerranéenne par rapport aux peuples primitifs de l'Asie Antérieure en général et des Arméno-Caucasiens en particulier« (s. Anhang).

66 P. Samir Khalil SJ, Beirut, verdanke ich folgende Auskünfte: P. Kéchichian wurde am 15. 12. 1917 geboren, trat am 19. 9. 1936 in die Gesellschaft Jesu ein und wurde am 31. 10. 1948 zum Priester geweiht. Zum Zeitpunkt des vorliegenden Briefes war er noch Theologiestudent in Lyon (Fourvière). Karst sei sein Professor gewesen und habe ihm mehrere Briefe geschickt; P. Kéchichian könne sich noch gut an Karst erinnern.

enthält einige autobiographische Angaben und als Beilage eine sechsseitige ebenfalls handschriftliche Bibliographie, in der Karst auch mehrere ungedruckte Manuskripte erwähnt. Darunter ist das im vorliegenden Beitrag beschriebene. Von den anderen Manuskripten wurde eins 1954 noch veröffentlicht, der Verbleib der anderen ist mir nicht bekannt.

Brief und Anlage sollen im folgenden mitgeteilt werden.⁶⁷ Die Bibliographie wird zur Vermeidung von Wiederholungen aber nur soweit wiedergegeben, wie es nötig ist, die Werke im obigen Schriftenverzeichnis zu identifizieren. Karst gibt nur teilweise den genauen Titel an, teilweise übersetzt er ihn. Manche Angaben hat er offenbar – wie er auch selbst schreibt (S. 1, 8) – aus dem Kopf gemacht, denn sie stimmen manchmal nicht oder fehlen (z. B. Jahreszahlen); einige Titel hat er auch vergessen. Die im Abdruck ausgelassenen Stellen (Ort, Verlag, Umfang, Format u. ä.) sind durch eckige Klammern und Punkte [...] gekennzeichnet.

Strasbourg, rue Ohmacht 9

le 10 mars 1948

Mon cher Monsieur l'Abbé.

Veuillez bien m'excuser de venir si tard répondre à votre bonne et aimable & intéressante lettre du mois de Février. Les soucis de la question d'habitation (déménagement prochain en vue, qui nous fera probablement quitter ce bon Strasbourg) nous ont peiné et bouleversés.

Ci-joint je n'ai pu que vous fournir une liste rudimentaire et défectueuse de mes pauvres écrits. C'est avec une certaine mélancolie que je les énumère, à travers un »curriculum vitae«, traversé par deux effroyables guerres, qui ont parsemé de ruines l'Europe et quasi anéanti le bonheur et la civilisation du monde chrétien-occidental. Prions Dieu pour qu'il prenne en pitié cette pauvre Europe, et qu'il nous rende enfin la paix intérieure-civique; sans cela comment serait-il possible de se consacrer encore à la science, à une vie recueillie spirituelle? »Labor et Dolor«! voilà la signature de mon humble et pauvre vie mouvementée!

Merci, mon cher et vénéré Révérend ami, de votre cordiale sympathie, de la part de Madame Karst et de la mienne. Espérons que vous vous portez toujours encore bien, nonobstant vos grands travaux et études astreignantes. Votre aimable démarche de recommandation auprès du Père Peeters⁶⁸ m'oblige tout particulièrement; il est très savant, un coryphée [S. 2] spécialiste en Hagiographie de l'Eglise ibero-carthvélisque; il est professeur à titre de Docteur honoraire de

67 Herr Bozoyan hat mir auch eine maschinenschriftliche Abschrift des Briefes überlassen. Seine Lesung habe ich bis auf geringfügige Änderungen übernommen.

68 P. Paul Peeters S. J. (1870-1950), Bollandist in Brüssel, vgl. etwa LThK³ 8 (1999) 2f.

notre Faculté de Théologie Strasbourgeoise; beaucoup plus savant que moi, je n'ose presque point espérer que mon ouvrage sur ce domaine puisse le satisfaire.⁶⁹ J'ai été très touché de l'attention que le R. P. Lyonnet de l'Institut Bibl./Rome⁷⁰ daigne accorder à ma pauvre personne; transmettez lui par occasion mon bon souvenir et mes respectueux hommages.

Notre collègue, M^r. le Professeur chanoine Dennefeld⁷¹, pourrait probablement aussi vous soulager et encourager dans vos études et investigations sur Septante, Peschittâ etc. Votre belle ardeur scientifique est très louable et vous honore; mes meilleurs vœux et augures pour votre carrière future! puissiez vous devenir un soutien, une colonne, un »Lumen« d'une future Eglise arménienne-catholique régénérée, sous l'égide du Grande S^t. Nersès de Lambron, de S^t. Nersès Shnorhali & de Grégoire Narekatzi!⁷² cette église orientale-haycanienne nous semble destinée à former le lien entre Orient et Occident, et à ramener dans le bercail oecuménique de l'antique ROMA les diverses églises nationales du Proche-Orient.

Quod Deus bene vertat!

Dans l'attente de vos bonnes Nouvelles,

Agréez, mon Révérend et cher Monsieur l'abbé, mes Compliments et salutations bien amicales.

Votre sincèrement dévoué
Dr. Joseph Karst

[S. 3] Liste des principaux écrits du Professor Jos. Karst.

- 1) Phonétique de l'idiome médiéval-arménien de Cilicie. Dissertation inaugurale [...] 1899.
- 2) Grammaire historique de l'Arménien médiéval [...] 1900 [...].

69 Spielt er hier auf das in diesem Aufsatz behandelte Manuskript »Iberia Sacra« an? Dann wäre der Vorstoß bei Paul Peeters erfolglos geblieben.

70 P. Stanislas Lyonnet S. J. (1902-1986), seit 1942 Professor für Armenisch und Georgisch sowie für NT am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, vgl. etwa LThK³ 6 (1997) 1158.

71 Ludwig (Louis) Dennefeld (1883-1954), von 1918 bis 1952 Professor für Altes Testament an der katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg, vgl. R. Epp, in: Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne, n^o. 7, Straßburg 1985, 621.

72 Dem Empfänger des Briefes, P. Isaac Kéchichian S. J., verdanken wir französische Übersetzungen von Werken der beiden Letztgenannten: »Nersès Šnorhali, Jésus Fils unique du Père. Introduction, Traduction de l'arménien et Notes«, Paris 1973 (= SC 203); Grégoire de Narek, »Livre du prière. Introduction, Traduction de l'arménien et Notes«, Paris 1961 (SC 78). Im letztgenannten Werk schreibt der Verfasser auf S. 53: »Le projet de notre traduction remonte à 1947 ... Une première rédaction reçut l'approbation du professeur Dr. Joseph Karst et du P. Louis Mariès; les remarques de l'un et de l'autre nous furent très utiles, en nous obligeant à plus de précision et à plus de fidélité au mouvement de la pensée de Gregoire.«.

- 3) Livre de jurisdiction arménienne médiévale [...] 1905-1906 [...].
- 4) Grundriß der Geschichte des Armenischen Rechtes [...] 1907-1908.
- 5) Dissertation sur la position ethnologique des Arméniens [...]; dans »Huschardzan« [...] 1911 Wien.
- [S. 4] 6) Chronique d'Eusèbe [...] 1911 [...].
- 7) Glossaire trilingue médical [...] (dans Finck's Zeitschrift für armenische Philologie).
- 8) Alarodiens et Proto-Basques [...] 1928 [...].
- 9) Geschichte der Armenischen Philologie [...] 1930 [...].
- [S. 5] 10) Dictionnaire historique-etymologique de l'arménien médiéval. Ouvrage monumental, encore inédité, en manuscrit!
- 11) Grundsteine zu einer Mittelländisch-Asianischen Urgeschichte [...] 1928 [...].
- 12) Grundzüge einer Vergleichenden Grammatik des Ibero-Kaukasischen [...] 1932 [...].
- 13) Prolegomena Pelasgica [...] 1930 [...].
- [S. 6] 14) Corpus Iuris ibero-caucasici. Tome I. Le Code Vakhtang [...] 1934 [...]. Tome II-III Commentaire (1935-36). Tome IV-V. Codes d'Aghbougha et du roi George V (Version française et commentaire). 1938-39. Tome VI 1939-40/45⁷³: Texte originale du Code Giorgi V. – Nomocanon du Catholicos d'Ibérie.
- 15) Origines Mediterraneae [...] 1931 [...].
- 16) Précis de Numismatique Géorgienne [...] 1938.
- [S. 7] 17) Atlantis und der liby-äthiopische Kulturkreis [...] 1931 [...].
- 18) Littérature géorgienne chrétienne [...] 1934 [...].
- 19) Aïa-Kolchis [...] 1934 [...].
- 20) Mythologie Arméno caucasienne [...] 1948 [...].
Ouvrage important et intéressant pour les études orientalistiques, qui vient de paraître enfin, après beaucoup de difficultés techniques & financières et de multiples interruptions. – L'imprimeur, éditeur, qui est sinistré-victime de guerres aurait besoin de réclame et d'appui pour l'écoulement de ce livre précieux. Je viens de faire deux démarches à Paris à cet effet en sa faveur.
- [S. 8] L'auteur s'excuse de ne pas pouvoir compléter cette liste entièrement, car ses livres sont éparpillés en plusieurs endroits, ici et à Ribeauvillé, et des notices exactes sur ses nombreux articles insérés dans des Revues périodiques lui font défaut énorme. Aisément ici. – Une grammaire classique-arménien en préparation depuis longtemps, n'a pu être ache-

73 1945 meint vielleicht das wirkliche Erscheinungsdatum.

vée à cause des troubles de guerre. – En fait de manuscrits, l'auteur a en outre du Dictionnaire sus-cité, encore préparé:

- a) un travail intitulé ›*Iberia Sacra*‹ sur les Eglises et couvents de l'Eglise transcaucasienne (en français);
- b) puis un autre: »Euscaldunak ou Les Basques, Ibères. – Essai de Préhistoire Méditerranienne par rapport aux peuples primitifs de l'Asie Antérieure en général et des Arméno-Caucasiens en particulier« (prêt en manuscrit, depuis 1931/32).⁷⁴ – Ensuite
- c) Un intéressant ouvrage relatif à la Médecine arménienne moyen-âgeuse. Edition de codes médicaux-pharmaceutique, avec commentaire (Version des textes originaux); ouvrage intéressant pour l'histoire de la médecine orientale. –

Un autre: »Problèmes de Théogonie, Cosmographie et Ethnographie antiques«. –

Et finalement 2 ou 3 autres travaux manuscrits, moins importants. –

Tout cela ne sera possible à réaliser en impression & publication que »Jove juvante«, par une grande grâce et miséricorde de la Providence Divine.

Dr. JK

74 Es handelt sich offenbar um das 1954 erschienene Werk »Essai sur l'origine des Basques ...«.

Victor H. Elbern

Zehn Kelche und eine Taube Bemerkungen zum liturgischen Schatzfund von Attarouhti*

Zwei Publikationen bedeutender amerikanischer Forschungseinrichtungen haben sich in den letzten Jahren mit Schatzfunden liturgischer Kunst aus frühbyzantinischer Zeit beschäftigt. Das wesentliche Ziel des Katalogs einer Ausstellung »Silver from Early Byzantium« der Walters Art Gallery in Baltimore 1986 war die spektakuläre Zusammenfassung mehrerer, aus Einzelpublikationen seit langem bekannter Schatzfunde in Syrien – aus Antiochia, Hama, Rîha, Stûma – zu einem großen, nach Kaper Koraon lokalisierten Komplex, der nicht weniger als 56 Einzelstücke umfaßt. Im gleichen Katalog sind weitere Funde registriert, die das Gesamtbild liturgischer Kunst aus Syrien ergänzen, – aus Beth Misona, Phela, Ma'arret en-No'man, Marato tes Myrtes und andere.¹ Im Zusammenhang mit dieser Ausstellung kann auf die zweite Veröffentlichung hingewiesen werden, die Frucht eines wissenschaftlichen Kolloquiums, das im gleichen Jahr in Baltimore und Dumbarton Oaks, Washington, stattfand. Der daraus hervorgegangene Sammelband »Ecclesiastical Silver Plate in Sixth Century Byzantium« ist einem liturgischen Schatzfund gewidmet, der für die Kirche von Sion in Lykien, an der südwestlichen Küste Kleinasiens gelegen, bestimmt war und mit 74 Einzelobjekten den größten bisher bekannten liturgischen Fund aus dem frühen Byzanz darstellt.² Die im folgenden vorgetragenen Bemerkungen, die ohne diese beiden Publikationen kaum denkbar wären, beschäftigen sich hingegen mit einem weiteren liturgischen Silberfund, der wiederum im Jahre 1986 bekannt wurde und in den Besitz des Metropolitan Museum of Art in New York gelangte. Er umfaßt zehn Kelche, drei Thymiateria (Weihrauchgefäße), ein

* Charles T. Little, The Metropolitan Museum of Art, Curator of Medieval Art and The Cloisters, New York, sei herzlich gedankt für kollegiale, freundschaftliche Hilfsbereitschaft bei der Vorbereitung des hier vorgelegten Textes, in Bereitstellung von Katalogen, Fotos und Dias.

1 M. Mundell Mango (ed.), Silver from Early Byzantium . The Kaper Koraon and Related Treasures, Exhibition Catalogue The Walters Art Gallery. Baltimore 1986.

2 S. A. Boyd / M. Mundell Mango (ed.), Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium (Symposium May 16-18, 1986). Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington 1992.

Weinsieb mit Trichter und eine kleine Taube. Der Fund hat bisher noch keine ausführliche Publikation gefunden (Abb. 1).³

Über die Fundumstände liegen nähere Erkenntnisse nicht vor, – es ist lediglich bekannt, daß die Fundstücke in einem großen keramischen Vorratsbehälter geborgen waren, so daß nur einer der Kelche teilweise verdrückt wurde. Die übrigen sind so vorzüglich erhalten, daß an ihnen die Silberbearbeitung an der Treib- und Vergoldungstechnik gut studiert werden konnte.⁴ Besonders auf-



Abb. 1: Liturgischer Silberfund aus Attarouhti (Syrien), um 600
New York, The Metropolitan Museum of Art (Foto Museum)

- 3 Bisher vorliegende Papiere: *M. E. Fraser*, Silver Liturgical-Objects from Attarouhti in Syria, in: Fourteenth Annual Byzantine Studies Conference. Abstracts of Papers. The Menil Collection and The University of St. Thomas. Houston, Texas, November 10-13, 1988. – (*M. E. Fraser*), Metropolitan Museum to Exhibit Byzantine Church Treasure from 6th- or 7th-Century Syria. Jr. Public Information, Metropolitan Museum of Art, September 1990. – (*M. E. Fraser/H. C. Evans*), Liturgical Objects, in: *W. D. Wixom* (ed.), *Mirror of the Medieval World*. The Metropolitan Museum of Art, New York 1999, Nr. 46. – The Attarouhti Treasure. New York, The Metropolitan Museum of Art. Monday, March 24, 2003.
- 4 *P. Dandridge*, A Study of the Gilding of Silver in Byzantium, in: *T. Drayman-Weisser* (ed.), *Gilded Metals. History, Technology and Conservation*. The American Institute for Conservation of Historic and Artistic Works. New York 2002, v. a. p. 125 ff.

schlußreich bezüglich Herkunft und Bestimmung des Fundes sind die den Kelchen und Thymiateria mitgegebenen Weiheaufschriften. An fast allen Objekten findet sich der Hinweis auf das »Dorf Attarouhti«, mehrfach in fehlerhafter Schreibung. Der Ort war 1920 von dem britischen Archäologen H. C. Butler identifiziert worden als ein Handelszentrum in der Nähe von Apameia im nördlichen Syrien. In den bescheidenen Ruinen ließ sich eine größere zentrale Kirche nachweisen, dem hl. Stephanos geweiht, sowie ein zweites, etwas außerhalb des Ortes gelegenes Gotteshaus mit dem Patrozinium des hl. Johannes (des Täufers).

Zum Fund von Attarouhti sollte zunächst angemerkt werden, daß die große Anzahl liturgischer Kelche in einem lokal so begrenzten Umkreis ungewöhnlich erscheint, nicht nur in Syrien. Man bedenke beispielsweise, daß der erwähnte Fundkomplex von Kaper Koraon unter 56 liturgischen Gegenständen nur neun Kelche aufweist, der Schatz von Sion gar nur sechs eucharistische Becher. Andererseits fanden sich in Beth Misona unter vier Objekten drei Kelche. So wird man für Attarouhti wohl die Frage zu stellen haben, ob der gerettete Fund nicht nur einen Teil der vollständigen liturgischen Ausstattung der Kirchen des Ortes ausmachte und ob nicht weitere Geräte (bisher) unentdeckt geblieben sind. Schließlich waren für den christlichen Kult viele andere Gerätschaften erforderlich, – der Schatz von Kaper Koraon vermittelt einen guten Überblick. Er enthält außer Kelchen auch Patenen, Kannen, Gießgefäße, Schalen, Schöpfer, Löffel, Weinsiebe, Kreuze, Hängelampen, Standleuchter, Weihrauchgefäße und liturgische Fächer bzw. Rhipidia. Im Schatz von Sion finden sich darüber hinaus eine massiv silberne Altareinfassung und reliefbildliche Tafeln, oft als Buchdekkel, vielleicht zutreffender als Teile der Altarbekleidung verstanden.⁵

Vielfalt und materieller Reichtum frühbyzantinischer Silberfunde erscheinen charakteristisch für die Zeit. Sie bestätigen die würdige Ausstattung der zahlreichen Kirchen und zugleich den hohen Rang der liturgischen Vollzüge, für die edle Materialien in bevorzugter Weise genutzt wurden, – Gold und vor allem Silber. Die bekannte Beschreibung von Paulus Silentiarius des im Lichte zahlloser Lampen strahlenden Innenraumes der Hagia Sophia in Konstantinopel vermittelt den überzeugendsten Eindruck. Kaiser Justinian I. hatte für die Neuausstattung der Kirche 40000 (römische) Pfund Silber zur Verfügung gestellt, d. h. über 13000 kg. Aufschlußreich sind auch die aus Quellen ersichtlichen Mengen an Gold und Silber, die von den Persern bei ihren Raubzügen des 6. und frühen

5 Zum Schatz von Kaper Koraon vgl. Überblick Catalogue Entries Nr. 1-56, in: *Silver from Early Byzantium* (wie Anm. 1), Catalogue Entries Nr. 1-56. Zum Schatz von Sion cfr. Checklist in *Ecclesiastical Silver Plate* (wie Anm. 2), p. 19-34. – Allgemein zum liturgischen Gerät in byzantinischer Zeit: V. H. Elbern, *Liturgische Geräte*, in: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, (M. Restle, ed.), Bd. V. Stuttgart 1993, Sp. 721-741. – Zur Ausstattung des byzantinischen Altarraumes cfr. *Ders.*, *Über die liturgische Kunst im frühbyzantinischen Altarraum*, in: *Das Münster* 31/1978, p. 1-14, und *Ders.*, *Altar implements and liturgical objects*, in: *Ausstellungs-Kat. Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art*. New York 1979, p. 592-598.



Abb.2: Großer Kelch mit Maria Orans aus Attarouhti, um 600. New York, The Metropolitan Museum of Art (Foto Museum)

7. Jahrhunderts aus Syrien weggeführt wurden. Allein aus der berühmten Pilgerstadt Edessa sollen es 120000 (römische) Pfund Silber gewesen sein.⁶ Die

6 Cfr. *Silver from Early Byzantium* (wie Anm. 1), p. 7. – *Ecclesiastical Silver Plate* (wie Anm. 2), p. 123 ff. – Zur liturgischen Bedeutung von Silber allgemein V. H. Elbern, *Silber, Wertschätzung, Metaphorik*, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. VII/1995, Sp. 100 f.

zahlreichen, in neuerer Zeit entdeckten liturgischen Silberfunde erklären sich gewiß aus dem Bestreben der Menschen, solchen Plünderungen zu entgehen. Kehren wir damit zum Fund von Attarouhti zurück, so bietet sich hier auch eine Möglichkeit, die materielle, handwerkliche und künstlerische Beschaffenheit des entsprechenden liturgischen Gutes vergleichend zu überprüfen.

In einer unlängst publizierte Studie zur Morphologie frühchristlicher Kelche waren die Becher von Attarouhti wenigstens flüchtig einbezogen worden. In der Beschreibung ist die allgemeine Gestalt der Gefäße charakterisiert worden: sie baut sich auf über schlankem, trichterförmig eingezogenen Fuß (Abb. 2/3). Der Standring ist durch einen vegetabilisch verzierten Wulst verstärkt, eines der geläufigen Merkmale frühbyzantinischer Kelche, – man vergleiche etwa den sog. Bosworth-Kelch in Washington (Abb. 4), den sog. Kelch des Tryphon in Karlsruhe und die Kelche des Fundes von Beth Misona.⁷ Der Nodus, der zur halbeiförmigen Kuppa von straffem Duktus vermittelt, ist von einem Ring begleitet. Der obere Teil der Kuppa ist leicht eingezogen, am Rande mit gravierter Schriftzeile versehen und von einer verdickten Lippe abgeschlossen. Die rahmenden Elemente am Nodus und am Kupperand sind wiederum mit stilisiertem Blattmuster verziert. Die Kuppen der Attarouhti-Kelche weisen figürliche Darstellungen in Treibarbeit und mit Vergoldung auf, eine ist lediglich mit Kreuzen und Sternen versehen.

Für formgeschichtliche Vergleiche erweisen sich Kelche des mittleren 6. Jahrhunderts als wenig nützlich, wie z. B. der sog. Tyler-Kelch in Washington, der als ältester, durch Silberstempelung des Jahres 542 datierter Kelch gilt, oder auch der Symeonioskelch in Baltimore und ein Kelch aus St. Annen in Jerusalem.⁸ Trotz mancher Gemeinsamkeiten aller frühbyzantinischen Kelche sind es gerade die aus syrischen Schatzfunden des späten 6. Jahrhunderts stammenden Gefäße, die sich Vergleichen mit den Kelchen von Attarouhti am ehesten anbieten, beispielsweise der sog. Kelch des Pelagios in Baltimore (Abb. 5).⁹ Allerdings zeigen die Becher aus Attarouhti eine deutlich höhere, halbeiförmig gerundete Kuppa, – andererseits ist die Übereinstimmung in der Arkadengliederung mit figürlichen oder symbolischen Motiven hervorzuheben, wobei der Pelagioskelch fast eine Art Prototyp darstellt. Weitere Übereinstimmungen sind im schlank-eingezogenen Fuß – hier allerdings geriefelt – und dem Nodus mit vegetabilischen Zieraten zu finden.

An den Pelagioskelch lassen sich ferner die Kelche des Beth Misona-Fundes in

7 V. H. Elbern, Beobachtungen zur Morphologie frühchristlicher Kelche, in: Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae (Split/Poreč 1994). Città del Vaticano – Split 1998, Bd. II. p. 499-522, v. a. p. 511 f.

8 Ebda. p. 507 f.

9 Zum Pelagioskelch in Baltimore ebda. p. 509 f. Cfr Silver from Early Byzantium (wie Anm. 1) p. 74 ff. Nr. 3.



Abb. 3: Kelch mit Heiligen unter Arkaden aus Attarouhti, um 600. New York, The Metropolitan Museum of Art (Foto Museum)

Cleveland überzeugend anschließen (Abb. 6). Der Kelchfuß ist hier allerdings straffer gebildet, der Wulst des Standrings bleibt ohne Schmuck, der Nodus hingegen ist blattverziert.¹⁰ Die Gestaltung der Kuppen ist im Vergleich zu Atta-

¹⁰ Zu den Kelchen von Beth Misona cfr. ebda. p. 288 ff. Nr. 57-59. Zuletzt auch V. H. Elbern, Eucharistischer Kelch aus Beth Misona, in: *Ausstellungs-Kat. Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert*. Paderborn 2001, p. 140 f. Nr. I. 43.

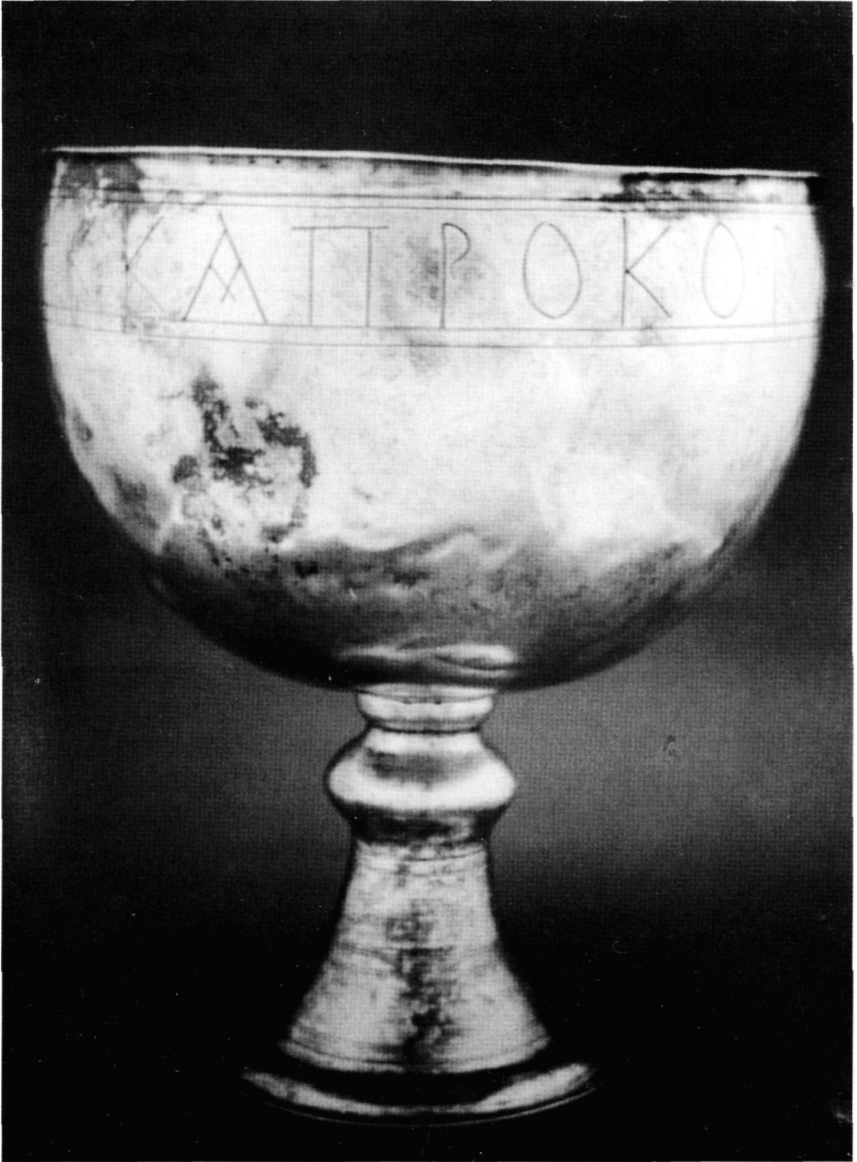


Abb. 4: Sog. Bosworth-Kelch, Ende 6. Jhdt. Washington,
Dumbarton Oaks Collection (nach Foto Museum)

rouhti eher der Schalenform angenähert. Die genannten Fundorte finden sich alle in überzeugender Nähe zu dem zweifellos wichtigsten kirchlichen und kulturellen Zentrum der Region in Antiochia. Weitere Vergleiche bieten sich an mit



Abb. 5: Kelch des Pelagios, Ende 6. Jhdt. Baltimore, Walters Art Gallery (nach Foto Museum)

dem sog. Kelch des Elpidios in der Sammlung der Berner Abegg-Stiftung, der mit zugehöriger, unter Kaiser Justin II. (565-578) silbergestempelter Patene datiert werden kann (Abb. 7).¹¹ Die hier angegebenen Parallelen betreffen auch die

11 E. Cruikshank Dodd, *Byzantine Silver Treasures*. Abegg Stiftung Bern 1973, p. 17 ff. Nr. 5. – Elbern, *Beobachtungen zur Morphologie* (wie Anm. 7), p. 511.



Abb. 6: Kelch aus Beth Misona, Ende 6. Jhdt. Cleveland, The Cleveland Museum of Art
(Foto Museum)

getriebene figürliche Ausstattung der Kuppa. Überhaupt lassen sich die besten Vergleiche für die Kelche von Attarouhti ikonographischen Merkmalen entnehmen, zumal sie sich gerade darin der liturgischen Kunst des 6. Jahrhunderts in Syrien überzeugend zuordnen lassen.

Diese Besonderheit der reich differenzierten figurenbildlichen Ausstattung verbindet mit den Kelchen auch die Thymiateria des Fundes von Attarouhti. Schon in der bemerkten Arkadengliederung der Kuppen, bei immerhin fünf der zehn Kelche des Schatzes, ist eine betont repräsentative Absicht in der Wiedergabe der heiligen Gestalten zu erkennen. Diese Feststellung betrifft besonders zwei Kelche, die erkennbar als Paar angelegt und durch besondere Größe ausgezeichnet sind (H 24,5 cm DmKuppa 14,4 cm) (Abb. 2). Eine liturgische Verwendung als »calices ministeriales« kann angenommen werden, d. h. für die Kelchkommunion einer größeren Gemeinde. Die Maße der übrigen Becher (H 17,5 cm DmKuppa 14,4 cm) (Abb. 3) stimmen ziemlich genau mit denen der oben genannten Vergleichskelche in Baltimore (H 16,2 cm DmKuppa 13,7 cm) und Cleveland (H 16,6 cm DmKuppa 13,5-14,2 cm) überein (Abb. 5/6).

Die Ikonographie der Kelche von Attarouhti ist, bei manchen Varianten, von bemerkenswerter Einheitlichkeit. Das größere Kelchpaar zeigt auf einer Kuppahälfte die Gestalten des jugendlichen Christus zwischen einem Diakon mit Thymiaterion und einem Soldatenheiligen, auf der Gegenseite Maria-Orans zwischen einem Soldatenheiligen als Drachentöter und einem durch langes Haar charakterisierten Heiligen. Dieselben frontalen Figuren sind, teilweise in den entsprechenden Gegenüberstellungen, an der Mehrzahl der kleineren Kelche wiedergegeben (Abb. 2/3). An zwei Kelchen wird Maria von Erzengeln begleitet, nur eine Kuppa weist als Zierate lediglich Kreuze wechselnd mit Sternen auf, wie bereits erwähnt.¹²

Die Heiligenfiguren tragen keine Namen, doch lassen sie sich, vor allem in Verbindung mit den Widmungsaufschriften am oberen Kupperand, recht zuverlässig identifizieren. In dem mehrfach begegnenden Diakonheiligen mit Buch und (oder) Weihrauchgefäß wird der Protodiakon Stephanos erkannt, dem die Hauptkirche von Attarouhti geweiht war. Im Heiligen mit langem Haar sieht man Johannes den Täufer, Patron der zweiten Kirche des Ortes. Mit dem Drachentöter dürfte gewiß der in Syrien hochverehrte hl. Georg, in dem zweiten Soldatenheiligen Theodoros zu bestimmen sein.

Mit der reichen und durchdachten figurenbildlichen Ausstattung nehmen die Kelche von Attarouhti in der Frühgeschichte des eucharistischen Bechers eine entwicklungsgeschichtlich bedeutende Stellung ein. Vergleichbare »calices imaginati« begegnen, im Unterschied zu den mit Aufschriften versehenen »calices

12 Vgl. Zusammenstellung in den Anm 3 zitierten Texten.



Abb. 7: Kelch des Elpidios, Ende 6. Jhdt. Bern (Riggisberg), Abegg-Stiftung (Foto Museum)

literati«, relativ sehr selten.¹³ Es bleiben neben dem mit eucharistischer Bildsymbolik reich verzierten sog. Kelch von Antiochia zum Vergleich aus der Zeit

13 Zu »calices imaginati« und »literati« cfr. *J. Braun*, *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*. München 1932, p. 178 et var. loc. – *V. H. Elbern*, *Der eucharistische Kelch im frühen Mittelalter*. Berlin 1964, p. 77 ff.

vor 600 lediglich zwei Glaskelche aus Palästina – in der Dumbarton Oaks Collection in Washington bzw. im Museum zu Amman – sowie die bei den morphologischen Vergleichen bereits genannten Kelche in Baltimore und Cleveland (Abb. 5/6): der Pelagioskelch ist mit Standfiguren zwischen Kreuzen unter Arkaden, die anderen sind mit Porträtmedaillons heiliger Personen auf der Kuppel ausgestattet, letztere übrigens in einer Bildordnung, die vor allem den Thymiateria aus Attarouhti nahe vergleichbar ist.¹⁴

Entsprechender Figurenschmuck begegnet nicht selten in Syrien, sowohl an anderen Thymiateria wie auch beispielsweise an der bekannten Vase von Emesa im Louvre. Bei den Weihrauchgefäßen aus Attarouhti trägt eines das Porträtmedaillon Christi zwischen Kreuzen, begleitet von Erzengeln, ein zweites die Bilder der hll. Stephanos, Johannes des Täufers und zweier weiterer Heiliger, wiederum zwischen Kreuzen, das dritte schließlich die Büsten Christi, der Gottesmutter, Johannes des Täufers und eines vierten, nicht identifizierten jugendlichen Heiligen. Auf die Thymiateria von Attarouhti ausführlich einzugehen dürfte sich erübrigen, da dies andernorts geschehen ist.¹⁵

Noch bleibt ein weiterer, den Fundkomplex insgesamt betreffender Aspekt zu erörtern. Kelche und Weihrauchschalen tragen – wie erwähnt – Widmungsschriften in griechischer Sprache, an liturgischen Objekten der Zeit vielfach üblich. Sie nennen in einigen Fällen den Patron der Kirche, für die sie bestimmt waren, so am Paar der Großkelche. Hier mag zugleich daran erinnert werden, daß seit 545 Kirchenpatrone gesetzlich als juristische Personen galten, denen Eigentum legal übermacht werden konnte.¹⁶ Andere Inschriften nennen die Namen von Stiftern oder die mit Stiftungen verbundenen frommen Intentionen. So wird ein Kelch dem Seelenheil der Eudoxia gewidmet, ein anderer der Anastasia von Johannes, Diakon der Stephanskirche in Attarouhti. Wieder eine andere Stiftung will ein Gelübde erfüllen, in einem Falle geht es um das Seelenheil eines, »der dem Herrn bekannt ist«. Auch die Thymiateria tragen entsprechende Hinweise, eines ist gedacht »für die Seelenruhe von Ertha und Stephanos, Kinder des Kyriakos«.¹⁷ Zur Frage von Kosten bzw. Wert dieser Stiftungen sind eigene Untersuchungen angestellt worden. Ein Objekt von einem Pfund Silber beispiels-

14 V.H. Elbern, Ein christliches Kultgefäß aus Glas in der Dumbarton Oaks Collection, in: Jahrbuch der Berliner Museen IV/1962, p. 17–41. Zum Pelagioskelch in Baltimore vgl. oben Anm. 9, zu den Kelchen in Cleveland Anm. 10.

15 D. Piguet-Panayotova, Silver Censors, in: Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae (Split-Poreč 1994), Città del Vaticano – Split 1998, Bd. III, p. 639–660, v. a. p. 646 ff. Zahlreiche Vergleichsmöglichkeiten entsprechender Porträtmedaillons abgebildet bei Cruikshank-Dodd, Byzantine Silver Treasures (wie Anm. 11), Abb. 1, 3, 18, 39 ff., 45.

16 Zum Problem der »Inscribed Dedications« cfr. Silver from Early Byzantium (wie Anm. 1), p. 4 f. (zit. P.S. Scott, Justinian, The Civil Law. Cincinnati 1932, 131, 9).

17 Piguet-Panayotova, Silver Censors (wie Anm. 15), p. 649.

weise, einem Kelch in etwa entsprechend, kostete vier Solidi, wie für das Jahr 580 bezeugt.¹⁸

Weitere, hier aber nicht mehr zu erörternde Fragen könnten den örtlichen, handwerklich-künstlerischen Gegebenheiten gelten, denen mit zahlreichen anderen syrischen Schatzfunden auch die Gegenstände aus Attarouhti zu verdanken sind (Abb. 1). Ihre offensichtlich einheitliche Beschaffung, die fast wie ein Sammelauftrag erscheinen kann, muß leistungsfähige Werkstätten vorausgesetzt haben, dies umso mehr, wenn viele andere, zur Ausstattung der Kirchen von Attarouhti gehörende liturgische Objekte nicht aufgefunden worden sind. Auch technische Probleme wären weiter zu erörtern, von denen die der reichen Vergoldung bereits bearbeitet worden sind. Andere Untersuchungen haben verschiedene Hände bei der Ausführung der Objekte wahrscheinlich machen können.¹⁹

Bezüglich der zeitlichen Festlegung des Fundes von Attarouhti ist kaum zu bezweifeln, daß er zur Zeit der Persereinfälle 613/4, spätestens bei der islamischen Invasion Syriens 634/5 vergraben worden ist. Der Erhaltungszustand der Objekte läßt ferner darauf schließen, daß sie nicht lange in Gebrauch gewesen sein können. Deshalb ist anzunehmen, daß sie in der Zeit kurz vor bzw. um 600 angefertigt worden sind. Dafür mögen auch die morphologischen und stilistischen Vergleiche sprechen, die mit dieser kurzen Studie eher angedeutet als ausgeführt worden sind.

Die bisher vorgelegten Bemerkungen haben zwei Objekte des Fundes ausgespart. Das eingangs erwähnte Weinsieb, das auch in vielen anderen Schatzfunden begegnet, zeigt Aufbohrungen in der Art eines Kreuzmusters, ein sicheres Kennzeichen für die kultische Bestimmung zur Reinhaltung des eucharistischen Weines. Ein besonders überzeugendes, ebenfalls silbernes Vergleichsstück kann aus der St. Annakirche in Jerusalem herangezogen werden. Es gehört in den zitierten Fundkomplex von Kaper Koraon. Auf der kurzen, wie in Attarouhti gerade geschlossenen Handhabe findet sich eine Aufschrift $\text{TOY APTIOY CEPTIOY}$, die auf die Zugehörigkeit zu einer Kirche dieses in Syrien vielverehrten Heiligen hinweist.²⁰

Das zweite Objekt ist von besonderem liturgiegeschichtlichem Interesse: die bisher ebenfalls nur flüchtig angeführte Taube, mit punziertem Federkleid in Sil-

18 Cfr. Silver from Early Byzantium (wie Anm. 1), Abschnitt über »The Economics of Donation«, p. 11 ff.

19 Cfr. *Piquet-Panayotova*, Silver Censers (wie Anm. 15), p. 652, sowie *Dandridge*, A Study of the Gilding (wie Anm. 4), p. 126.

20 Vgl. Silver from Early Byzantium (wie Anm. 1), Nr. 26. Cfr. auch Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. Paris 1924 ff., Bd XIII, Sp. 2266 ff. – *Braun*, Das christliche Altargerät (wie Anm. 13), p. 446 ff. – Kat. Byzanz. Das Licht aus dem Osten (wie Anm. 10), p. 145 Nr. I. 47, ebenfalls mit einem Beispiel gleichen Typs und Aufbohrungen in Form eines achtstrahligen Sterns, punzierter Aufschrift, Blattranke, Vogelmotiv und Monogramm am Handgriff.

ber getrieben und teilvergoldet (Abb. 8). Die Flügel sind in den Tierkörper fest eingenuet, also unbeweglich, die wiederum getriebenen Füßchen vollständig integriert, so daß der Eindruck eines im Fluge befindlichen Vogels gegeben ist (Abb. 9). Eine Vorrichtung zur Hängung ist nicht erkennbar, es gibt auch keine Öffnung im Vogelkörper, der somit leer geblieben sein müßte oder nachträglich geschlossen wurde. Aus dem Schnabel hängt das Fragment eines Zierats, eines Kreuzchens oder einer Blüte.²¹

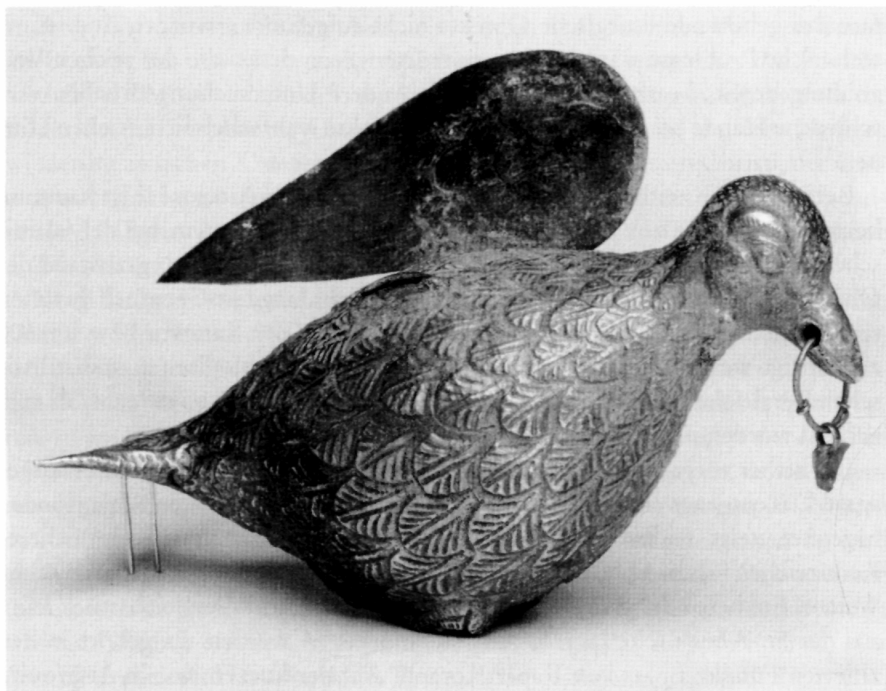


Abb. 8: Silberne Taube aus dem Fund von Attarouhti, um 600
New York, The Metropolitan Museum of Art (Foto Museum)

Die Taube von Attarouhti ist einzigartig in den frühbyzantinischen liturgischen Schatzfunden und verlangt daher eine ausführlichere Würdigung. Nun bedarf es freilich keiner besonderen Hervorhebung der bedeutenden Rolle, die das Motiv des Vogels und besonders der Taube in der christlichen Ikonographie und Symbolik der Frühzeit gespielt hat. Dies gilt neben zahlreichen literarischen Zeugnissen für den kultischen wie sepulkralen Bereich allgemein, nicht zuletzt für Objekte der materiellen Kultur, oft zusammen mit dem Kreuz oder mit an-

21 Eine ausführliche Beschreibung des Objektes verdanke ich wiederum Herrn Charles T. Little, New York (brieflich 4. September 2003). – Maße der Taube: Länge 14,7 cm, Höhe 6,9 cm.

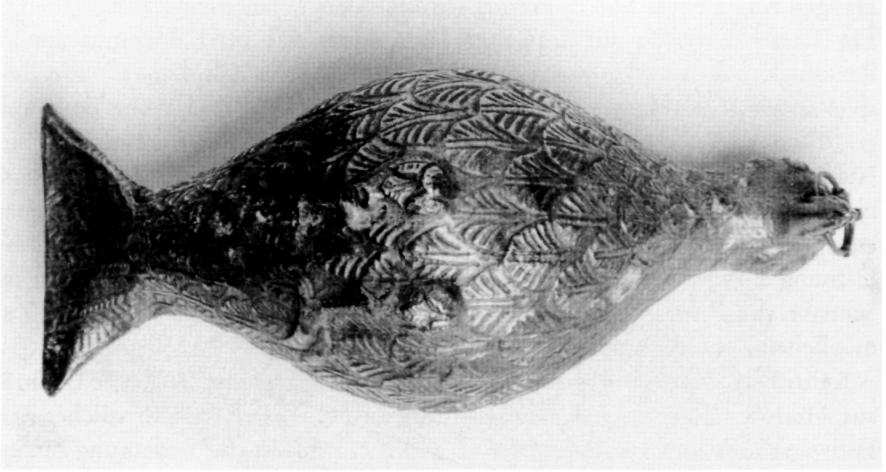


Abb. 9: Taube aus dem Fund von Attarouhti, Untersicht
New York, The Metropolitan Museum of Art (Foto Museum)

deren christlichen Symbolzeichen wie Anker, Palme, Stern und Fisch. Mit Vorliebe begegnet die Taube in der Verzierung von Lichtträgern frühchristlicher Zeit, in Bronze oder Keramik, in Verbindung mit Märtyrergräbern oder auch mit dem Altar. Über die allgemeine symbolische Bedeutung hinaus, in der die Taube als Hinweis auf Tugend, Einfalt, Unschuld gilt, steht sie im Altarraum für Christus, für die Kirche und auch für die gläubige Seele, vor allem aber – im Hinweis auf den Bericht des Neuen Testaments von der Taufe Christi – für den Heiligen Geist.²² Verschiedene Aspekte begegnen schon im frühchristlichen Physiologus, wo es von der Turteltaube heißt, sie sei »mit Christus zu vergleichen, denn er selbst ist ... unser in Wahrheit wohltönendes Vögelchen«.²³

In unserem Zusammenhang besonders interessant sind erhaltene Lampen oder Votiva, die in Gestalt einer Taube gebildet sind. Über ältere Hinweise zu Beispielen in den Museen von Berlin, Kairo, London und anderswo hinaus seien hier einige neuere Funde angeführt. Aus dem Victoria and Albert-Museum in London kann eine charakteristische Neuerwerbung erwähnt werden, eine Bronzelampe in Form einer Taube, aus Kleinasien stammend (Abb. 10). Der Vogel steht auf einer runden Bodenplatte und war mit einer Öse zugleich zum

22 Allgemein zum ikonographisch-symbolischen Verständnis der Taube cfr. *J.-P. Kirsch*, in: *DACL* (wie Anm. 20) Bd. III, 2, Sp. 2228 ff. – *F. Süßling*, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum (*Röm. Quartalschrift. Suppl. Bd. 24*) 1930. – *J. Poeschke*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* IV. Freiburg i. Br. 1972, Sp. 241–244.

23 *U. Treu* (hrsg.), *Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik*. Berlin 1981, p. 52 ff. und p. 68 ff.

Hängen eingerichtet. Die Datierung wird mit dem 5. Jahrhundert angegeben.²⁴ Ein Taubenlämpchen mit doppelter Tülle findet sich im Ikonenmuseum zu Recklinghausen, aus Ägypten erworben und in gleiche Zeit datiert.²⁵ Ein Beispiel im Virginia Museum of Fine Arts, Richmond (USA), zeigt eine Taube mit gestrecktem Körper, kurzem Hals und schmalem Kopf, – fast wie eine Ente, aus Istanbul erworben und von gleicher Zeitstellung.²⁶ Von besonderem Interesse im Blick auf die gestaltlichen Besonderheiten der Silbertaube aus Attarouhti mag ein massiv gegossener Vogel in der Eremitage zu Sankt Petersburg sein, der keine Öffnung aufweist und nur zur Aufstellung geeignet ist. Das Tierchen hält im Schnabel eine kleine Kugel, auf seinem Rücken sitzt ein kleiner Nestling. Zur möglichen Zweckbestimmung fehlt jeder Hinweis.²⁷

Kehren wir von hier aus zu einer genaueren Betrachtung der Taube (Abb. 8) aus Attarouhti zurück, so lassen sich aus manchen Texten frühchristlicher Zeit Hinweise erkennen, die über ihre allgemeine symbolische Bedeutung hinaus eine spezifisch liturgische Funktion erkennen lassen.²⁸ Sie schließen nicht zuletzt an den erwähnten, seit dem 3. Jahrhundert erkennbaren Bezug zum Heiligen Geist an. Ein sehr frühes Zitat nach Tertullian (ca. 208-219) vermittelt eine eher kryptische Andeutung dazu: »Nostrae columbae etiam domus simplex in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura Spiritus Sancti Orientem Christi figuram«.²⁹ Durchaus konkret hingegen berichtet die Vita Basilius des Großen (329/331-379) vom Auftrag an einen Goldschmied, eine Taube aus Gold zu fertigen, um in ihr eine Partikel des eucharistischen Brotes über dem Altar aufzuhängen.³⁰ Dieser Mitteilung lassen sich einige Nachrichten im »Liber Pontificalis« anschließen. Unter Papst Silvester (314-335) erhält die konstantinische Peterskirche in Rom neben vielen anderen liturgischen Gerätschaften »patenam

24 J. Beckwith, An Early Christian Bronze Lamp, in: Archivo Español de Arqueología (Homenaje al Prof. Helmut Schlunk) 45-47/1972-1974, p. 463 ff., mit älterer Literatur.

25 Kat. Koptische Kunst. Christentum am Nil. Essen 1963, Nr. 189. Aus Schêch Abâde (Antinoë).

26 Kat. Art of Late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts. Richmond 1994, p. 256 f., Nr. 87. Hinweise auf weitere vogelgestaltige Bronzelampen ebda. unter Anm. 2. Die relativ häufig begegnenden frühchristlichen bzw. frühbyzantinischen Lampen in Gestalt eines Pfau sind in unserer Darstellung nicht berücksichtigt. Vgl. dazu M. C. Ross, Byzantine Bronze Peacock Lamps, in: Archaeology XIII/1960, p. 134 ff. – S. auch D. Buckton, Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections. London 1994, Nr. 120.

27 A. Bank, Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums. Leningrad 1977, Nr. 19. – Eine Lampe als Vogel mit Blüte im Schnabel in Adria, Museo Archeologico Nazionale. Vgl. Kat. Milano Capitale dell'Impero Romano 286-402. Milano 1990, Nr. 5d. 5r.

28 Zur allgemeinen, der Liturgie eng verbundenen Symbolik von Licht bzw. Leuchten im frühchristlichen Bereich cfr. V. H. Elbern, Lampen, Kandelaber und Polykandila, in: Kat. Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern. München 1998/9 p. 80-82. – L. Theis, Lampen, Leuchten, Licht, in: Kat. Byzanz, Licht aus dem Osten (wie Anm. 10), p. 53-64.

29 Adv. Valentinianos III. P. L. II, col. 545. Cfr. H. Leclercq, in: DACL (wie Anm. 20), Bd. III, 2, Sp. 2231.

30 Ebda. Sp. 2232 (Amphilochios, Vita Basilii c. VI. Acta Sanctor. Jun. T. II, p. 943).



Abb. 10: Bronzelampe in Form einer Taube, 5.-6. Jhdt.
London, Victoria and Albert-Museum (nach Foto Museum)

auream cum turrem ex auro purissimo cum columbam ornatam gemmis ... pens. lib. XXX«. Papst Innozenz I. (401-417) widmet der Kirche der hll. Gervasius und Protasias »turrem argenteam cum patenam et columbam deauratam pens. lib. XXX«, und eine Aufzählung liturgischer Geräte unter Papst Hilarius (461-468) erwähnt »columbam auream pens. lib. II«.³¹ Ein entsprechendes Beispiel kann aber auch aus dem frühbyzantinischen Antiochia, somit aus der Heimat des Schatzfundes von Attarouhti zitiert werden: Kleriker und Mönche beklagen sich – im Jahre 536 – beim Patriarchen Johannes über einen »Häresiarchen« namens Severus, weil er aus den Kirchen »columbas aureas et argenteas in formam Spiritus Sancti super divina lavacra et altaria appensas« entfernte mit der Be-

31 L. Duchesne (ed.), *Le Liber Pontificalis*. I. Paris 1955, p. 176, 220, 243.

gründung, die Kennzeichnung des Heiligen Geistes in Form der Taube sei unnötig.³²

Aus den zitierten Schriftquellen lassen sich wohl gute Aufschlüsse über Charakter und liturgische Praxis einer »columba« vom Typ Attarouhti gewinnen. Für diese Taube, die ohne Stand- oder Hängevorrichtung, mit vollständig geschlossenem Körper und mit integriert getriebenen Füßchen gebildet ist (Abb. 9), ergibt sich eine plausible Verwendung am christlichen Altar in Verbindung mit »patena« und »turreis«. Erstere konnte zur Auflage des Vogelkörpers dienen, die zweite als Untersatz für die Patene. Natürlich könnte auch die Möglichkeit gegeben sein, die Schale als Trägerin der Taube über dem Altar aufzuhängen. Ob die Taube in jedem Falle eine eucharistische Partikel einschließen sollte, wie in der Vita des hl. Basilius erwähnt wird, muß nach den zitierten Quellen und dem Stande unseres Wissens ungewiß erscheinen. Sicher hingegen bleibt die Beziehung der Taube des Heiligen Geistes zum Altar, wie aus dem zitierten Bericht aus Antiochia deutlich hervorgehen dürfte. Es kann wohl angenommen werden, daß damit eine entschiedene Beziehung der Altartaube auf die Epiklese gegeben war, d. h. auf das charakteristische zentrale Gebet in der ostkirchlichen Liturgie, mit dem der Heilige Geist auf die eucharistischen Gaben herabgerufen wird, um sie zur Heiligung der Gläubigen zu »verwandeln«. Der Vorgang hat seinen Platz in der Messe nach der Anamnese, dem Einsetzungsbericht des Abendmahles, und ist gerade für das Patriarchat Antiochia bereits seit dem 4. Jahrhundert nachgewiesen. Dies ist im Zusammenhang zu sehen mit der Entwicklung der sog. Geistepiklese, bereits von Ephrem dem Syrer († 373) und Kyrill von Jerusalem († 386) praktiziert und mit dem 2. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel (381) lehrmäßig abgeschlossen. In der ostsyrischen Liturgie des 5. Jahrhunderts und auf die nach der Tradition in Edessa wirkenden »Apostel« Addai und Mari zurückzuführen, heißt es an einer charakteristischen Stelle: »Kommen möge, o Herr, Dein Heiliger Geist, und ruhen auf dem Opfer Deiner Diener, es segnen und heiligen ...«. ³³ Von da gesehen mag die Vorstellung einer über den Opfertagen des Altars schwebenden Geiststaube recht überzeugend erscheinen, und somit in einem konkreten Verständnis der Taube, die zusammen mit den Kelchen von Attarouhti auf uns gekommen ist.

Wie nahe aber Kelche und Geiststaube ikonographisch und theologisch zusammen zu sehen sind, mag abschließend verdeutlicht werden. So heißt es bei der Weihe des eucharistischen Bechers in der schon seit dem 8. Jahrhundert auch im Abendland nachgewiesenen Formulierung, die bis heute Geltung behalten

32 *H. Leclercq*, in: *DACL* (wie Anm. 20), Bd. III, 2, Sp. 2233 und Anm. 2.

33 Zu den Mitteilungen betr. Epiklese cfr. J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia* Wien⁴ 1958, p. 238 ff. – *H.-J. Schulz*, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt* (3. Aufl.). Trier 2000, v. a. p. 61 ff. und Anm. 147 (J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I, 1. Freiburg 1955, p. 337).

hat: der Kelch möge werden »Domini nostri Jesu Christi novum sepulcrum Sancti Spiritus gratia«. Über das Verständnis des »Diskopoterion« – Kelch und Patene – als Grab Christi und als Lebensbrunnen ist an anderer Stelle ausführlich gehandelt worden. Es ist aufs engste verbunden mit der Beziehung zur frühbyzantinischen Symbolik im Sinne der »rememorativen Allegorese«, und verknüpft mit den Namen Theodors von Mopsuestia († 428), des Maximos Confessor († 662) und des Konstantinopler Patriarchen Germanos († 733): man versteht darunter die reale Gleichsetzung der eucharistischen Feier am Altar mit dem Opfer Christi am Kreuz in allen liturgischen Einzelvorgängen, wobei die kultischen Gerätschaften in ihren Bedeutungen und Funktionen voll einbezogen sind.³⁴ Am eucharistischen Kelch läßt sich der Charakter des »novum Christi sepulcrum« nicht zuletzt an der häufig begegnenden Arkadengliederung der Kuppel ablesen, so auch an der Mehrzahl der Kelche aus Attarouhti (Abb. 1, 3). Darüber hinaus wird in ihrer figürlichen Ausgestaltung mit Heiligen, vor allem der »Maria Orans«, das Bild der »Kirche« angesprochen, ein wichtiger ekklesiologischer Bezug.

In diesen bildhaft-symbolischen, zugleich realistisch aufzufassenden Kontext lassen sich auch die oben nur flüchtig erwähnten Thymiateria des Fundes von Attarouhti einfügen. Sie entsprechen nicht nur in ihrer bildsymbolischen Ausstattung weitgehend derjenigen der Kelche, sondern sie ergänzen zugleich deren Aussage. Bei Germanos von Konstantinopel heißt es vom liturgischen Weihrauchgefäß, es »zeige die Menschheit Christi an, das Feuer seine Gottheit, der wohlriechende Rauch den Wohlgeruch, der dem Heiligen Geist vorausgeht«.³⁵

Vergeblich wird man nun freilich in dem spärlichen Bildgut zur christlichen Liturgie der Frühzeit in Ost und West nach Darstellungen suchen, mit denen neben Altar, Diskopoterion und Weihrauchgefäß die Geisttaube im geschilderten Sinne wiedergegeben sein sollte. Sie begegnet auch nicht in den Illustrationen zu Messe und Meßkanon in karolingisch-ottonischer Zeit, wo sie doch eine wesentliche Rolle spielen könnte.³⁶ Immerhin findet man unter den Federzeichnungen des karolingischen Utrechtsaltars, dessen von Spätantike und frühbyzantinischer Zeit bestimmter künstlerischer Hintergrund wohlbekannt ist, eine Darstellung besonderer Art, in der man einen Reflex der oben beschriebenen li-

34 Cfr. *Elbern*, Der eucharistische Kelch (wie Anm. 13), v. a. p. 97 ff. – *Schulz*, Die byzantinische Liturgie (wie Anm. 33), 68 ff., 117 ff., 155 ff.

35 *V. H. Elbern*, Liturgie und frühe christliche Kunst, in: Liturgisches Jahrbuch 14/1964, p. 211 ff. – *Ders.*, Über die liturgische Kunst im frühbyzantinischen Altarraum (wie Anm. 5), p. 1 ff. (beide Aufsätze abgedruckt in *Ders.*, FRUCTUS OPERIS. Kunstgeschichtliche Aufsätze aus fünf Jahrzehnten. Regensburg 1998, p. 21 ff. und 28 ff.) – *Schulz*, Die byzantinische Liturgie (wie Anm. 33), p. 158 f.

36 *V. H. Elbern*, Über die Illustration des Meßkanons im frühen Mittelalter, in: Miscellanea pro Arte. Hermann Schnitzler zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Düsseldorf 1965, p. 60 ff. (Abdruck in FRUCTUS OPERIS, wie Anm. 35, p. 65 ff.).



Abb. 11: Illustration zum »Symbolum Apostolorum« (fol. 90r)
Utrecht, Universitätsbibliothek Ms. 484 (nach DeWald)

turgischen Gedankenwelt erkennen möchte (Abb. 11). Auf fol. 90r mit der Bildbegleitung zum »Symbolum Apostolorum« wird der Glaubenssatz »Credo in Spiritum Sanctum Sanctam Ecclesiam Catholicam Sanctorum Communionem« illustriert: In einer offenen Aedicula ist ein Blockaltar mit brennendem Opfer und Lampe darüber gegeben, flankiert von zwei Personen, die hinüberblicken zu einer neben dem kleinen Gebäude sich drängenden Menschengruppe, – Gläubigen, die von einem großen Engel mit Kreuzstab abgeschirmt werden von einer anderen Gruppe, offensichtlich Verworfenen. Zu dieser Szene schwebt von links die Taube des Heiligen Geistes heran, einen Ölzweig im Schnabel. Zweifellos steht die Aedicula für die »Ecclesia« als neue »Arche«, – ihr gilt der Ölzweig als Zeichen des Friedens.³⁷ Damit kann die Darstellung verstanden werden als Hinweis auf die Wesensbeziehungen der Geisttaube zum Opfer der Kirche, in Parallele zu dem oben geschilderten liturgischen Vollzug, in dem die Geräte des Schatzfundes von Attarouhti, – Kelche, Thymiateria und Taube – sich sinnvoll zusammenschließen (Abb. 1).

Die beschriebenen Objekte stellen einen der bedeutendsten liturgischen

37 S. Dufrenne, *Les Illustrations du Psautier d'Utrecht. Sources et apport carolingien*. Paris 1978, p. 148f. (s. auch E. T. DeWald, *The Illustrations of the Utrecht Psalter*. Princeton Univ. Press o. J., Pl. CXLII und p. 71).

Schatzfunde aus frühbyzantinischer Zeit dar. Es ist in besonderer Weise ausgezeichnet durch die liturgische Taube als das weitaus älteste bisher bekannte und erhaltene Beispiel dieser Gattung. In liturgiegeschichtlicher Sicht ist sie wichtig durch ihre Beziehung zur Epiklese und damit zur Mitte des kultischen Geheimnisses, wie im vorangehenden aufgezeigt. Von dieser Zimelie wird man weiterdenken dürfen zu den Hostientauben, die im hohen bzw. späteren Mittelalter keine geringe Rolle spielen.³⁸ Ihre frühesten Beispiele sind aus dem 12.-13. Jahrhundert bekannt und erhalten, sie sind damit mehr als ein halbes Jahrtausend jünger als die Taube, die dem Schatzfund von Attarouhti herausragende Bedeutung vermittelt.

38 *Colomba Eucaristica*, in: *B. Montevecchi/S. Vasco Rocca* (ed.), *Dizionario Terminologici. Supplettille ecclesiastica I*. Firenze 1988, p. 111 f. – Bisher frühest bekanntes erhaltenes Beispiel: *H. Fillitz/M. Pippal*, *Schatzkunst. Die Goldschmiede- und Elfenbeinarbeiten aus österreichischen Schatzkammern des Hochmittelalters*. Salzburg 1987, p. 328 f., Nr. 85: Hostientaube aus Limoges im Dommuseum zu Salzburg. – Eine massiv aus Elfenbein geschnitzte Taube, zum Hängen eingerichtet (Flügel verloren), ins 12. Jhdt. datiert, fand sich in der früheren Sammlung Ernest Brummer (Auktions-Kat. Galerie Koller, Zürich 16. 10. 1979, Nr. 73). Freundliche Mitteilung Charles T. Little.

Mitteilungen

Wieder eine neue Zeitschrift für das Gebiet des Christlichen Orients: *Collectanea Christiana Orientalia* (CCO)

Nachdem vor wenigen Jahren in Italien die neue Zeitschrift »Studi sull'Oriente Cristiano« gegründet und in Rußland der alte »Christianskij Vostok« wiederauferstanden ist (vgl. OrChr 84 [2000] 232-235), hat jetzt in Spanien ein neues Organ für den Christlichen Orient das Licht der Welt erblickt: *Collectanea Christiana Orientalia* (nicht zu verwechseln mit den Kairiner »Studia Orientalia Christiana. Collectanea«!). Es führt im Titel auch gleich die Abkürzung mit an: CCO. Herausgegeben wird die Zeitschrift zum einen von der Facultad de Filosofía y Letras der Universidad de Córdoba, zum anderen von Centre de Documentation et de Recherches Arabes Chrétiennes (CEDRAC) der Université Saint-Joseph in Beirut. Der Kundige weiß, daß letzteres mit P. Samir Khalil Samir S. J. identisch ist, der auch als einer der beiden Herausgeber fungiert. Der andere ist Juan Pedro Monferrer-Sala von der genannten Fakultät in Cordoba.

Der erstaunlich umfangreiche erste Band mit 473 Seiten erschien im Frühjahr 2004.¹ Er beginnt mit einer »Presentación« des Rektors der Universität Cordoba, die sich mit der Zusammenarbeit der beiden Universitäten befaßt. Es folgt »A modo de introducción« von P. Samir, der einerseits auf die Vernachlässigung der christlich-orientalischen Studien und andererseits ihre Bedeutung hinweist, insbesondere die der christlich-arabischen, weil die orientalischen Kirchen mehr oder weniger arabisiert worden seien. Aus historischen Gründen spiele Spanien eine wichtige Rolle im Verhältnis zwischen Europa und dem Orient. Die neue Zeitschrift sei die erste in Spanien, die sich ganz dem Christlichen Orient widme. Sie solle aber international sein, das ganze Gebiet umfassen und keinen Bereich und keine Sprache ausschließen.

Die Zeitschrift hat ein Publikationskomitee (Consejo de redacción) mit sieben spanischen Vertretern und ein beratendes Gremium (Consejo asesor), dem 16 internationale Fachleute angehören, ferner ein fünfköpfiges wissenschaftliches beratendes Komitee (Comité de apoyo científico). Es scheint in Mode zu kommen, daß Zeitschriften sich mit einem internationalen Beratergremium schmücken, das wohl nur auf dem Papier steht und nichts zu tun hat. Da ich selbst etwa zehn Jahre einem vielköpfigen Gremium von »Editorial Consultants« angehört habe, ohne daß jemals auch nur erwartet wurde, daß ich dafür einen Finger krümme, halte ich eine solche Ansammlung von »Titelblattleichen« für überflüssig. Gegen ein tatsächlich arbeitendes Herausgebergremium ist dagegen natürlich nichts zu sagen.

Der Band gliedert sich in Aufsätze (Artículos), »Varia« (offenbar kürzere Beiträge), Übersetzungen, »Nota bibliográfica«, Mitteilungen (»Reuniones científicas, congresos y noticias«) und einen sehr ausgedehnten Besprechungensteil (S. 325-438). Abgeschlossen wird er mit einem Register und Richtlinien für die Einreichung von Manuskripten.

Die Aufsätze stammen aus verschiedenen Bereichen. Erwähnt seien: Á. Urbán Fernández, *Nomina sacra* en un ms. inédito de Lucas (Ms. BnF, Suppl. gr. 911, año 1043) (S. 247-275); S.

1 So das Titelblatt. Merkwürdig ist, daß in den Fußzeilen mit den bibliographischen Angaben am Anfang der Beiträge überall die Jahreszahl 2003 angegeben ist.

Torales Tovar, La situación lingüística en los monasterios egipcios en los siglos IV-V (S. 233-245); M. Marcos Aldón, Dos miniaturas del ms. *Vaticano Copto* 9 (año 1204-1205) (S. 83-93 (mit Abbildungen in schwarz-weiß, deren Qualität teilweise verbesserungsfähig ist); J. P. Monferrer-Sala, *Liber Iob detractus apud Sin. Ar. 1*. Notas en torno a la Vorlage sirica de un manuscrito árabe cristiano (S. IX) (S. 119-142); F. del Río Sánchez, Un debate entre Elías de Nísibe y el visir Ibn 'Alī al-Magribī (417 H-1026 d. C.) (S. 163-183); M. Penelas, Novedades sobre el Texto mozárabe de historia universal de Qayrawān (S. 143-161); Ph. Risse, La circulation du savoir des Arabes chétiens en Méditerranée médiévale (sources manuscrites) (S. 185-231). Die Beiträge über »Religious Syncretism in the Near East: Allāt-Athena in Palmyra« (V. Christides) oder »Un Mesias en los escritos rabínicos« (M. Miralles Maciá) liegen vom Thema her etwas weiter ab. Unter der Rubrik »Varia« berichtet Ph. Roisse über die christlich-arabische Handschrift Raqqāda 2003/2 (olim Kairouan 1220/829) und macht A. Tsakos linguistische Bemerkungen über zwei Grabstelen »with the »Euchologion Mega« type of prayer for the dead from Christian Nubia«.

Nützlich ist, daß allen Beiträgen eine Zusammenfassung in Spanisch und Englisch vorangestellt ist. Griechisch, Hebräisch, Syrisch, Koptisch und Arabisch wird in Originalschrift geboten.

In der Abteilung »Übersetzungen« wird der Aufsatz *Ātār qadīma li-l-naṣrāniya fī Ġazza wa-dawāhihā* von Alois Musil, der in al-Mašriq 1 (1898) 211-216 erschienen ist, in spanischer Fassung geboten. Die »Nota bibliográfica« befaßt sich kritisch mit Chr. Luxenberg, Die syro-aramäische Lesart des Koran.

Die neue Zeitschrift beweist, daß die christlich-orientalischen Studien in anderen Ländern beträchtlichen Aufschwung genommen haben und sich auch in Druckwerken niederschlagen. Erinnert sei an die italienische Reihe Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, in der seit 1993 bereits 8 Bände erschienen sind und die sich auf die »Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana« (GRAC) stützen kann. Eine ähnliche Vereinigung gibt es in Frankreich und jetzt auch in Spanien (»Grupo de Investigación Árabe Cristiano«, GIAC). Überflüssig zu sagen, daß überall P. Samir der Pate ist. In Deutschland scheint so etwas nicht möglich zu sein. Nicht nur, daß die deutsche Arabistik fast vollständig auf den Islam fixiert ist, auch die wenigen Professuren für den Christlichen Orient sind inzwischen verschwunden, stehen vor der Abschaffung oder sind ineffizient.

Die neue Zeitschrift (ISSN 1697-2104) erscheint einmal im Jahr. Sie kostet zur Zeit 48 Euro (in Europa) und sonst 58 \$. Sie kann unter folgender Anschrift subskribiert werden: Pórtico Librerías, S. A., P. O. Box 503, 50081 Zaragoza, Spanien: e-mail: suscrip@porticolibrerias.es

Hubert Kaufhold

Personalia

Am 4. November 2003 verlieh die Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Tübingen die Ehrendoktorwürde an Professor Robert W. Thomson (Oxford) für seine Verdienste in der Philologie des Christlichen Orients (besonders in den Bereichen des Armenischen und des Syrischen). Aus diesem Anlaß hielt Professor Thomson einen Vortrag mit dem Titel »The Armenian Tradition of Biblical Commentaries«.

Im Wintersemester 2003/4 habilitierte sich Frau Dr. phil. Armenuhi Drost-Abgarjan an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg für das Fach »Wissenschaft vom Christlichen Orient«. Der Titel der Habilitationsschrift lautet: »Die armenischen Kanones von Astowacayaytnowt'iwn (Theophanie): Philologisch-literaturwissenschaftliche Untersuchung zum ›Šaraknoc'«». Der Probevortrag am 1. Dezember 2003 galt dem Thema »Autochthone Schriftsysteme im Christlichen Orient«.

Professor Dr. Hans-Jürgen Feulner, Wien, wurde mit Wirkung vom 5. Dezember 2003 zum Konsultor des Stiftungsfonds Pro Oriente ernannt.

Alexander Markus Schilling promovierte im Sommersemester 2004 an der Universität Tübingen im Fach Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients bei Prof. Dr. Stephen Gerö mit der Dissertation »Istos fuisse maleficos sed postea conversos. Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sasaniden«. Den Magistergrad im gleichen Fach erwarb Peter Christos Kotar mit der Arbeit »Die Addai-Legende in der Doctrina Addai und in Eusebs Kirchengeschichte«.

Nachruf auf Prof. Dr. phil. P. Michel van Esbroeck S. J.

Wer noch im September 2003 P. Michael van Esbroeck bei Kongressen in Armenien erlebt hat, temperamentvoll wie immer, der konnte nicht ahnen, daß dieser große Gelehrte schon kurz darauf das Psalmwort bestätigen würde, wonach das Leben nur siebenzig Jahre währt. Aber auch die Fortsetzung des Verses trifft auf ihn zu: Das Leben ist Mühsal und Arbeit.

Geboren wurde er am 17. Juni 1934 im belgischen Malines (Mecheln). Er war teils – wie schon der Nachname zeigt – flämischer, teils wallonischer Abstammung, fühlte sich aber ganz der frankophonen Bevölkerung zugehörig. Wie er mehrfach erzählte, hatte er in seiner Kindheit stark unter den Gegensätzen der zwei Volksgruppen zu leiden. Es war immer wieder verblüffend, mit welcher Bitterkeit er noch nach vielen Jahrzehnten über diese Erlebnisse berichtete, und welch tiefe Wunden sie bei ihm anscheinend hinterlassen hatten.

Er stammte aus einer dem höheren Bürgertum angehörenden Familie. Seine Eltern hatten teilweise im Ausland studiert, und es herrschte zu Haus sicherlich eine weltoffene und aufgeschlossene Atmosphäre. Nach dem Abschluß des humanistischen Collège Saint-Michel in Brüssel 1951 widmete er sich in Brüssel zunächst ein Jahr den Rechtswissenschaften, trat dann aber 1953 bei den belgischen Jesuiten in das Noviziat ein. Anschließend studierte er Klassische Philologie und absolvierte gleichzeitig die philosophischen Studien des Ordens. Nach einem einjährigen Militärdienst unterrichtete er ein weiteres Jahr in einer Schule.

1962 wurden die Weichen für seinen wissenschaftlichen Lebensweg gestellt. Er bekam Kontakt zu den Bollandisten in Brüssel und erhielt gleichzeitig die Erlaubnis, in Leuven bei Gérard Garitte Armenisch und Georgisch zu studieren. Später konnte er an der Université Saint Joseph in Beirut Kenntnisse in der arabischen und syrischen Sprache erwerben. Ab 1964 führte er in Leuven seine theologischen Studien durch. Ein weiteres Trauma entstand dadurch, daß seine Ordensoberen ihm 1966 mitteilten, er könne nicht zum Priester geweiht werden, und zwar, wie er noch nach langen Jahren in einer kurzen Autobiographie schreibt: »on the ground of still unexplained reasons«. Auch über diese Widerstände, die erst 1970 mit der Priesterweihe überwunden waren, konnte er bis zuletzt nicht gleichmütig sprechen.

In der Zwischenzeit hatte er aber Gelegenheit, in Leuven Orientalische Geschichte und Philologie zu studieren. 1972 reiste er zum ersten Mal nach Georgien. Wie oft er sich dann zu Studienaufenthalten im Kaukasus aufhielt, läßt sich wohl nicht mehr zählen. 1975 promovierte er bei Garitte in Leuven mit der Arbeit »Les plus anciens homéliaires géorgiens«. 1982 unterrichtete er

am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, 1985 am Institut Catholique in Paris. Im Wintersemester 1987/8 übernahm er als Nachfolger von Julius Aßfalg die Professur für Philologie des Christlichen Orients in München, die er bis zu seiner Pensionierung 1999 innehatte. 2001 übersiedelte er wegen der teuren Lebenshaltungskosten in München nach Louvain-la-Neuve, wo seine Schwester lebt, hatte aber noch Pläne, anderswo seine Lehrtätigkeit fortzusetzen. Jedoch war ihm nur noch kurze Zeit beschieden. Am 21. November 2003, im siebzigsten Lebensjahr, starb er plötzlich und unerwartet in Louvain-la-Neuve, wo er auch begraben ist.

Das weit überwiegende Schwergewicht seines Lebenswerks bilden seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen. Seine Bibliographie zeugt von ungeheurem Fleiß und umfaßt einige Bücher, über 220 Aufsätze, Lexikonartikel sowie zahlreiche Besprechungen. Viele dieser Veröffentlichungen beruhen auf seinen ausgedehnten Handschriftenstudien, wobei die georgische und die armenische kirchliche Literatur stark im Vordergrund steht; in geringerem Umfang widmete er sich christlich-arabischen, syrischen, koptischen, äthiopischen und griechischen Quellen. Inhaltlich betreffen die Beiträge vor allem die Hagiographie, aber auch Kirchengeschichte und verschiedene theologische Gebiete. Sein Wissen auf diesen Gebieten war unerschöpflich. Man mag ein wenig bedauern, daß er eine Vorliebe für Spezialfragen hatte. Die Darstellung größerer Zusammenhänge lag ihm weniger. Darunter litten teilweise seine Lexikonartikel, die deshalb gelegentlich überarbeitet werden mußten, und auch bei den Besprechungen erhält der Leser nicht immer einen Überblick über das betreffende Buch, sondern er muß sich mit der Diskussion einiger den Rezensenten interessierenden Fragen begnügen. Viele seiner Veröffentlichungen sind Editionen kürzerer Texte, insbesondere von Heiligenviten, die er aber nicht immer, etwa in einer Einleitung, in einen größeren Zusammenhang stellte. Einen bedeutenden Teil der Publikationen machen seine gedruckten Vorträge aus; auch hier hat er manchmal hohe Anforderungen an Zuhörer und Leser gestellt. Systematische Darstellungen eines größeren Gebiets sind selten. Es gibt sie aber auch, etwa seinen umfassenden Beitrag »Les versions orientales de la bible: une orientation bibliographique« (in: *Interpretation of the Bible*, Sheffield 1998, S. 399-509), auf den er viel Mühe verwandt hat. Wer seine weitgespannten, kenntnisreichen, originellen und auf ausgedehnten Quellenstudien beruhenden Publikationen gründlich studiert, kann reichen Nutzen daraus ziehen.

Angesichts seiner Zugehörigkeit zum Jesuitenorden und seiner Beschäftigung mit der Hagiographie lag nichts näher, als daß er der Gruppe der Bollandisten in Brüssel angehörte. Für den kaukasischen Bereich war er der eigentliche Nachfolger des berühmten Paul Peeters, der allerdings schon 1950 starb und den er nicht mehr persönlich kennengelernt hatte. Aber diese Zugehörigkeit

scheint nicht problemlos gewesen zu sein. Äußerungen in Gesprächen mit ihm lassen darauf schließen, daß es zu Spannungen mit den Mitbrüdern dort kam. Von 1974 bis 1978 erscheint er auf dem Titelblatt der »Analecta Bollandiana« als einer der herausgebenden »Bollandistes«, danach ist er dort verschwunden. Ob er nur dem Herausbergremium nicht mehr angehörte oder darüber hinaus auch nicht mehr der »Société des Bollandistes«, weiß ich nicht. Im 1994 erschienenen Artikel »Bollandisten« des Lexikons für Theologie und Kirche werden die vier Mitglieder aufgezählt, van Esbroeck ist nicht darunter. Wenn ich ihn richtig verstanden habe, wußte er selbst nicht genau, ob er noch Bollandist war oder nicht. Bezeichnend ist auch, daß seine 1962 begonnene Mitarbeit an den »Analecta Bollandiana« Mitte der achtziger Jahre stark abnahm; den letzten Aufsatz veröffentlichte er dort 1994. In seinen letzten Jahren klagte er oft darüber, daß man ihm in Brüssel in kleinlicher Weise sogar die Arbeitsmöglichkeiten stark beschnitt. Ich kann den Sachverhalt letztlich nicht beurteilen, weil ich ihn nur aus der Sicht P. van Esbroecks kenne. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß ihn diese Situation stark belastete und empörte, waren die Bollandisten von seinem Interessen- und Arbeitsgebiet her doch seine eigentliche geistige Heimat.

Seine Tätigkeit als Universitätslehrer war – um der Wahrheit die Ehre zu geben – nicht sehr erfolgreich. Die zwölf Jahre in München stellen wohl die Zeit der längsten »stabilitas loci« des erwachsenen Michel van Esbroeck dar. Aber auch hier kam er anscheinend nicht wirklich zur Ruhe. Selbstverständlich erfüllte er seine Lehrverpflichtungen, aber in den Semesterferien war er kaum in München anzutreffen. Er nutzte die Zeit für Forschungsaufenthalte und die Teilnahme an unzähligen Kongressen in aller Welt. Das brachte auch mit sich, daß er bis zuletzt die deutsche Sprache nicht ausreichend beherrschte. Der Sinn für die Bedürfnisse der Studenten ging ihm weitgehend ab. Wenn er etwa mehrfach als Lehrveranstaltungen für ein Semester ankündigte: 1) Syrische Lektüre, 2) Armenische Lektüre, 3) Georgische Lektüre (oder ähnlich), liegt es auf der Hand, daß ein geordnetes Studium des Faches »Philologie des Christlichen Orients« mit all seinen Teilbereichen bei ihm kaum möglich war. Es wird berichtet, daß er in einem Anfängerkurs für Syrisch schon nach kurzer Zeit mit Photographien syrischer Handschriften erschien, welche die Studenten lesen sollten. Die einführenden Sprachkurse veranstaltete deshalb weiterhin sein Vorgänger Julius Aßfalg, einerseits weil ihm der Unterricht Spaß machte, andererseits aber auch, weil er wußte, daß Anfänger bei van Esbroeck überfordert waren. Die Zahl der Studenten, auch der Nebenfächler, war deshalb geringer, als sie bei einem kleinen Fach wie dem Christlichen Orient hätte sein müssen. Die Studienabschlüsse während van Esbroecks Zeit lassen sich leicht an einer Hand abzählen. Gewinn brachten seine Lehrveranstaltungen

vor allem Fortgeschrittenen. Es ist deshalb auch keineswegs erstaunlich, daß nach seiner Pensionierung jahrelang in der Schwebe blieb, ob man die Professur überhaupt wieder besetzen sollte. Nachdem die Frage endlich positiv entschieden war, scheiterte die Fortführung der Stelle leider aus anderen Gründen. Da das Fach auch an den übrigen deutschen Universitäten abgeschafft wurde oder noch wird, wäre es ungerecht, van Esbroeck allein die Schuld an der Misere zu geben. Dafür sind nicht zuletzt das derzeitige, den »kleinen Fächern« nicht günstige öffentliche Klima und auch Fehler und Versäumnisse anderer Fachvertreter verantwortlich.

Das Gesagte bedeutet nicht, daß van Esbroeck nicht die besten Absichten hatte. Er war in jeder Beziehung wohlwollend und immer hilfsbereit. Der Aufgabe als Hochschullehrer war er aber von seiner Persönlichkeit und seinem eigenen Werdegang her nicht gewachsen, und er wirkte insoweit auch hilflos. Er selbst dürfte von Anfang an aus eigener Initiative sein Fachgebiet studiert und dann seine Forschungen betrieben haben, und es wird ihm kaum in den Sinn gekommen sein, daß andere als Anfänger mehr an elementarer Einführung und Unterstützung benötigten. Das deutsche Universitätssystem mit seinem Entscheidungsgefüge hat er wahrscheinlich nie durchschaut. Ihn interessierte die Wissenschaft, aber nicht die Wissenschaftspolitik. Er hatte zweifellos geniale Züge und war nur schwer fähig, sich in die Lage eines normalen Sterblichen zu versetzen. Auch bei meinen privaten und immer anregenden Gesprächen mit ihm, die manchmal stundenlang dauerten, konnte ich ihm oft nur bedingt folgen, weil er die Kenntnis von Personen, Fakten und entlegenen wissenschaftlichen Fragestellungen, die mir vielfach nicht geläufig waren, ohne weiteres voraussetzte. Bei seinem überschäumenden Gedankenreichtum ließ sich manchmal auch der rote Faden nur schwer verfolgen. Sein Temperament brachte es mit sich, daß er im Gespräch gelegentlich von einer modernen Sprache in die andere wechselte.

Seine schöne Wohnung in der Kaulbachstraße in München war voller Bücher, die teilweise in großen Bergen auf dem Boden lagen. Für seine leiblichen Bedürfnisse sorgte ausschließlich die gegenüberliegende Niederlassung der Jesuiten. In seiner Wohnung befand sich wahrscheinlich nicht einmal eine Tasse. Aber auf den Gedanken, seinen Besuchern einen Kaffee anzubieten, wäre er – in seiner Lebensführung selbst sehr anspruchslos – wohl sowieso nicht gekommen.

Dabei war er keineswegs der Typ des Stubengelehrten, sondern an allem interessiert und äußerst kontaktfreudig. Die Möglichkeiten des Computers machte er sich gleich für seine Arbeiten in verschiedenen Sprachen und Schriften zunutze, wenngleich er dabei – wie viele andere auch – natürlich technische Unterstützung brauchte. Wo immer er einen Flügel oder ein Klavier fand,

setzte er sich gleich daran und erfreute die Zuhörer mit kraftvoll vorgetragenen klangvollen Improvisationen, obwohl er nie Klavierunterricht genommen hatte und angeblich keine Noten lesen konnte.

Aufgrund seiner beeindruckenden Kenntnisse und seiner vielen wissenschaftlichen Veröffentlichungen, auch weil er keinen Kongreß ausließ und dort bei Diskussionen regelmäßig das Wort ergriff, in allen möglichen Sprachen parlierend, war er überall bekannt und hoch geschätzt. Die Universität Tbilisi verlieh ihm die Ehrendoktorwürde, und er war Mitglied der Georgischen Akademie der Wissenschaften. Im Verhältnis zu Kollegen war seine Haltung allerdings nicht unbegrenzt irenisch. Gelegentlich kam es auch zu Verstimmungen.

Trotz mancher Schwierigkeiten in seinem Leben, die ihm zu schaffen machten und die man nicht verschweigen kann, wenn man ein einigermaßen zutreffendes Bild seiner Persönlichkeit zeichnen will, war er letztlich von heiterer und gelassener Grundstimmung. Er war auch ein frommer Mann, der, wenn es ihm möglich war, täglich die hl. Messe zelebrierte.

In den letzten Jahren hatte er gelegentlich mit gesundheitlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Ich erinnere mich an Äußerungen von ihm, daß er wohl nicht alt werden würde. Ob er das ernst meinte, vermag ich nicht zu beurteilen. Sein Tod hat ihn offensichtlich plötzlich, bei der Lektüre eines Buches, überrascht. Vielleicht hatte er sich übernommen, weil er mit seinem Auto von Rom über München nach Louvain-la Neuve zurückgefahren und einen Tag zuvor erst zu Haus angekommen war. Rastlos, wie er war, hatte er sich vielleicht nicht die nötige Zeit für die lange Fahrt genommen.

Die Wissenschaft vom Christlichen Orient, ohnehin nicht reich an großen Gelehrten, hat mit ihm einen ihrer markantesten Vertreter verloren. Auf vielen Gebieten wird die Lücke, die er hinterlassen hat, nicht zu schließen sein.

Hubert Kaufhold

Besprechungen

Georg Schmelz, *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*, München – Leipzig (K. G. Saur) 2002 (Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 13), ISBN 3-598-77548-2, XI, 411 Seiten, 88 Euro

Schon vor langer Zeit wurde auf die Bedeutung der Papyrologie auch für die Kirchengeschichte aufmerksam gemacht. So begann etwa 1922 der Rechtshistoriker und Papyrologe Leopold Wenger seinem Beitrag¹ in der Festgabe für Albert Ehrhard mit den Worten: »Wiederholt ist schon auf die notwendig gewordene Verwertung der Papyri für religions- und kirchengeschichtliche Forschungen hingewiesen worden, wiederholt ist auch von papyrologischer Seite her der Wunsch laut geworden, es möchten sich Fachleute der Dinge annehmen. Einiges ist bereits getan worden, aber mehr Arbeit steht noch aus: Dogmengeschichte, Kirchengeschichte, Kirchenrecht wird voraussichtlich gefördert werden können.« Wengers Anregung ist leider nicht im erforderlichen Maß auf fruchtbaren Boden gefallen!

Für die Theologie hatte als erster Adolf Deichmann in seinem Buch »Licht von Osten« (1908) Papyri nutzbar gemacht. Auf S. 19-26 gibt der Verfasser einen Überblick darüber, welche Rolle seither die Papyrologie in der theologischen Forschung gespielt hat, und er kann dabei einige namhafte Wissenschaftler nennen. Eine wichtige Rolle spielen die zahlreichen nichtliterarischen Papyri (und Ostraka), also die Geschäftsurkunden, die uns als Zeugnisse des täglichen Lebens Auskunft darüber geben, was tatsächlich praktiziert wurde. Sie stellen damit eine wichtige Ergänzung für die literarischen Quellen dar. Auch die Wissenschaft vom Christlichen Orient hat in der Vergangenheit diesen Texten nicht den Wert beigemessen, der ihnen eigentlich zukäme. Eine Ausnahme macht die Rechtsgeschichte, die natürlich besonderen Nutzen aus den Geschäftsurkunden ziehen kann, weil sie vorwiegend rechtliche Sachverhalte zum Gegenstand haben; erwähnt seien aus diesem Bereich Forscher wie Artur Steinwenter, Arthur A. Schiller und Walter C. Till. Da die Beschäftigung mit den orientalischen Christen nicht rein geistesgeschichtlich ausgerichtet sein, sondern deren gesamtes Leben in den Blick nehmen sollte, besteht hier sicherlich einiger Nachholbedarf.

Aus klimatischen Gründen haben sich Papyri vor allem in Ägypten erhalten, so daß das Schwergewicht für den Christlichen Orient in der Koptologie liegt, doch sind auch aus Palästina und Syrien Papyri bekannt.

Die Beschäftigung mit der Papyrologie stößt allerdings auf besondere Schwierigkeiten, nämlich wegen der gewaltigen Masse von Urkunden, die im schreibfreudigen Ägypten gefundenen wurden, wegen ihres teilweise schlechten und vielfach fragmentarischen Erhaltungszustandes und vor allem auch wegen der besonderen Anforderungen, welche die Entzifferung der griechischen, koptischen und arabischen Urkunden stellt, weil der Schriftduktus für den Ungeübten meist schwer oder überhaupt nicht lesbar ist, ganz abgesehen von den notwendigen Sprachkenntnissen, die auch Dialekte einschließen müssen. In Ausgaben liegt bisher nur der kleinere Teil der Urkunden

1 »Ein christliches Freiheitszeugnis in den ägyptischen Papyri«, S. 451-478.

vor, doch auch bei gedruckten Texten empfiehlt sich manchmal ein Blick auf eine Photographie des Papyrus.

Einen bedeutenden Beitrag zur Aufarbeitung der Versäumnisse bietet das hier anzuzeigende Buch, eine Marburger theologische Dissertation. Der Verfasser hat aus den vorhandenen Publikationen 6 000 griechische und koptische Texte in einer Datenbank zusammengestellt und für sein Thema durchgesehen. Davon berücksichtigt er für seine Untersuchung 2 400 Urkunden, in der kirchliche Amtsträger mit ihren Titeln vorkommen. Zu recht weist er in der Einleitung darauf hin, daß die große Anzahl nicht immer mit einem hohen Quellenwert einhergeht, weil die Urkunden häufig gleichförmig sind. Da wegen des Zufalls bei der Entdeckung der Papyri keine flächendeckende Dokumentation möglich ist, war auch kaum eine statistische Auswertung möglich. Bei der Auswahl mußte ferner berücksichtigt werden, daß Bezeichnungen für kirchliche Ämter wie *ψάλτης*, *ἀναγνώστης*, *πρεσβύτερος* oder *ἐπίσκοπος* auch im rein weltlichen Bereich vorkommen, dann also keine Kleriker bezeichnen.

Die benutzten Urkunden stammen aus Mittel- und Oberägypten. Zeitlich reichen sie vom 3. bis zum 9. Jh., wobei das Schwergewicht auf dem 6. bis 8. Jh. liegt.

In Kap. I seiner Einleitung gibt der Verfasser eine nützliche Zusammenstellung der Orte, aus denen die Urkunden stammen, wobei er jeweils die Örtlichkeit und die Papyrusfunde kurz beschreibt und Literatur angibt (S. 6-15). Die Orte lassen sich in einer Karte des damaligen Ägyptens auf S. XI finden. Die Einleitung bietet weiter eine knappe Darstellung des Christentums in Ägypten bis in die arabische Zeit (S. 26-33) und befaßt sich dann allgemein mit kirchlichen Ämtern und Institutionen (S. 33-39).

Die aus den Urkunden gewonnenen Einsichten werden in folgenden Abschnitten dargestellt: II. Die Übernahme eines kirchlichen Amtes (S. 40-75), III. Das gottesdienstliche Leben (S. 76-125), IV. Die Ausübung der Kirchenzucht (S. 126-161), V. Bischöfe, Priester und Diakone im wirtschaftlichen Leben der Kirchen und Klöster (S. 162-202), VI. Kirchliche Unterstützung und weltliche Berufe der Kleriker (S. 203-254) und VII. Kirchliche Amtsträger im öffentlichen Leben (S. 255-318). Das VIII. und letzte Kapitel enthält eine Zusammenfassung (S. 319-329). Es folgt noch ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 330-367) und ein Verzeichnis der benutzten Papyri und Ostraka (S. 368-411). Leider fehlt ein Namen-, Orts- und Sachregister.

In diesen Abschnitten, die thematisch noch weiter untergliedert sind, bespricht der Verfasser ausgewählte einschlägige Urkunden. Er zieht dabei das gesamte Spektrum heran – Vertragsurkunden, Bürgschaften, Zahlungsanweisungen, Quittungen, Testamente, Listen, Briefe –, nicht etwa nur solche aus einem kirchlichen Umfeld. Dabei zitiert er Urkunden oder wichtige Passagen daraus im griechischen oder koptischen Originaltext, läßt eine Übersetzung folgend und erläutert den Text umfassend, wobei er auch auf ähnliche Papyri und literarische Quellen, etwa kirchenrechtliche Kanones, eingeht.

Die Darstellung des Verfassers bietet tiefe Einblicke in die persönlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse von Klerikern und darüber hinaus in das kirchliche Leben im damaligen Ägyptens, wie wir sie aus sonstigen Quellen nicht gewinnen könnten. Natürlich kann er kein umfassendes Bild geben, weil die Papyri und Ostraka von der Natur dieser Zeugnisse her nur einen Ausschnitt beleuchten. So schweigen sie »z.B. über Frömmigkeitsstile und ihre Ausübung, über die Pflege der Seelsorge oder über das Familienleben der Kleriker«; ihre Stärke liege »im Bereich der Wirtschafts-, Verwaltungs- und Sozialgeschichte« (Verfasser S. 320). Doch finden sich auch genügend Zeugnisse für das innerkirchliche Leben, etwa über Kirchenzucht und Liturgie (vgl. etwa S. 102-125, wo in Inventarlisten aufgeführte gottesdienstliche Gewänder und Geräte eingehend behandelt werden). Auf die vielen interessanten Einzelbeobachtungen kann im Rahmen einer Besprechung nicht eingegangen werden.

Einige Kleinigkeiten seien angemerkt:

S. 53, Z. 3 von unten: lies συνάγειν (statt συναξίς).

S. 55, Z. 10f. von unten: Wenn sich ein Diakon verpflichtete, »die Gesetze und Kanones« zu halten, wird die »Kenntnis des Kirchenrechts«, die der Verfasser als notwendig annimmt, regelmäßig nicht groß gewesen sein; von praktischer Bedeutung waren wohl nur die liturgischen Vorschriften.

S. 243, Z. 1 der Übersetzung: lies »Serenos« (statt: Severos)

S. 273: Eine Rechtsprechung der Kirche hat es zweifellos gegeben, wobei die kaum lösaren Fragen im Zusammenhang mit der »episcopalis audientia« außer Betracht bleiben können. Unter dem Islam setzte sie sich nahtlos fort, als den Kirchen von seiten der neuen Herren Jurisdiktionsautonomie zugestanden wurde.

S. 294, Z. 3 von unten: ἐπίσκοπος ist durch Druck mit dem lateinischen Zeichensatz entsteht.²

S. 333, Graf, Verzeichnis: lies 1954² (statt 19542).

S. 335: Die Dissertation von Julius Aßfalg (»Die Ordnung des Priestertums«) sollte nicht nach dem maschinenschriftlichen Manuskript, sondern nach der wohl leichter zugänglichen gedruckten Ausgabe zitiert werden: Kairo 1955 (Publications du Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte. Coptica. 1).

Beim Seitenumbruch scheint es nach Erstellung des Verzeichnisses der benutzten Papyri noch Änderungen gegeben haben, so daß einige Seitenzahlen im Register um eins zu erhöhen sind. Der Schaden hält sich in Grenzen, weil die Stellen meist anhand der ebenfalls angegebenen und zutreffenden Fußnotennummer leicht zu finden sind.

Die sachkundige, gründliche und gut lesbare Arbeit kann uneingeschränkt empfohlen werden.

Hubert Kaufhold

Fritz Mitthof, Ein spätantikes Wirtschaftsbuch aus Diospolis Parva: der Erlanger Papyruscodex und die Texte aus seinem Umfeld (P. Erl. Diosp.), München – Leipzig (K. G. Saur) 2002 (Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 12), ISBN 3-598-77547-4, 78 Euro

Wie das vorstehend besprochene Buch von Georg Schmelz weist auch die vorliegende Textausgabe auf die Bedeutung der Papyrologie für die Kirchengeschichte hin. Ihr Herausgeber, Althistoriker und Papyrologe in Wien, legt eine wesentlich verbesserte Neuedition von Erlanger Papyri vor. Sie enthalten ein Wirtschaftsbuch nebst zugehörigen Texten, stellen also insgesamt ein »Dossier« oder »Archiv« dar, d. h. nach dem Sprachgebrauch der Papyrologie die schriftliche Hinterlassenschaft einer Person oder eines Haushalts. In dem Wirtschaftsbuch wird der Empfang und die Auszahlung von Bargeld festgehalten. Sieht man sich die beigegebenen Photographien der sehr fragmentarischen Papyri an und liest man den eintönigen Text der Urkunden, der fast nur aus Namen, Berufen und Geldbeträgen besteht, sollte man nicht glauben, daß der Herausgeber in seiner Einleitung trotzdem wichtige Erkenntnisse mitteilen kann.

Anhand der Ortsnamen weist er überzeugend nach, daß das Dossier in Oberägypten, wahrscheinlich in der Gauhauptstadt Diospolis Parva entstanden ist. Zu datieren ist es auf 313/4 n. Chr. Bemerkenswert ist, daß es sich um sechs Bogen eines Papyruskodex handelt. Während literarische Papyrushandschriften in Buchform schon seit dem 2. Jh. neben den älteren Rollen bekannt sind, galt als ältester Kodex für dokumentarische Texte bisher ein Exemplar aus dem

² Möglicherweise erst beim Druck des Buches entstanden. Der Rezensent kennt solche Phänomene von seiner Tätigkeit als Herausgeber dieser Zeitschrift.

Jahre 324/5. Der Erlanger Kodex ist also um mehr als zehn Jahre älter. Er bestätigt darüber hinaus die schon bekannte Tatsache, daß Kodizes zuerst in Oberägypten für dokumentarische Zwecke verwendet wurden.

Unter den Namen in den Buchungseinträgen erscheinen noch kaum typisch christliche, doch kommt bereits ein Bischof und ein Priester vor, bei denen es sich nach Meinung des Herausgebers um christliche Amtsträger handelt. Er erkennt natürlich nicht, daß die Begriffe *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* auch im nichtchristlichen Bereich verwendet wurden, doch weist er darauf hin, daß die als *πρεσβύτεροι κώμης* bekannten Dorfbeamten bereits im 3. Jh. abgeschafft wurden (S. 20, Anm. 83). Wenn die Deutung richtig ist, hätten wir mit dem Kodex den ersten und einzigen Beleg für einen Bischof von Diospolis Parva. Die Erlanger Papyri werden übrigens in dem vorstehend angezeigten Buch von Schmelz nicht erwähnt und sind in seinem Zusammenhang auch nicht ergiebig, weil nur Amt und Name genannt sind.

Der Herausgeber vermutet, daß der Kodex aus einem christlichen Haushalt stammt, weil die Diener zum Teil wohl christliche Namen tragen und weil an einer Stelle der Anfang des Vaterunsers zitiert wird (I 62: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς [...]*). Dabei soll es sich um »das vermutlich zweitälteste Zeugnis dieser Gebetsformel in den Papyri« handeln. Wahrscheinlich wurden in dem Dossier die finanziellen Aktivitäten einer Person aus der Oberschicht von Diospolis Parva festgehalten.

In der Einleitung behandelt der Herausgeber darüber hinaus alle weiteren mit den Papyri zusammenhängenden Fragen erschöpfend. Wie bereits aus dem Gesagten erkennbar, beschränkt er sich dabei nicht auf philologische Gesichtspunkte, sondern bezieht auch das historische Umfeld mit ein. Die anschließende Ausgabe der Texte, denen auf der gegenüberliegenden Seite eine Übersetzung beigegeben ist, wird zusätzlich noch eingehend kommentiert und durch ausführliche Register mustergültig erschlossen.

Die überaus sorgfältige und kenntnisreiche Arbeit des Herausgebers zeigt, welche Erkenntnisse selbst aus einem trockenen buchhalterischen Werk gewonnen werden können.

Hubert Kaufhold

Axel Bayer, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 53), Böhlau-Verlag Köln u. a. 2002, 274 Seiten, ISBN 3-412-03202-6

Geschichtswissenschaft muß und kann sich nicht auf kommentarlose Chronistik oder Aneinanderreihung bloßer »Fakten« ohne Interpretation beschränken. Indes sollte sie sich zumindest bei der Behandlung religiöser oder weltanschaulicher Kontroversen nach Möglichkeit auf den Standpunkt eines neutralen Beobachters zurückziehen. Diese Haltung nimmt die vorliegende Abhandlung, die im Sommersemester 2000 von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln als Inauguraldissertation angenommen wurde, von der Sache her durchaus ein. Dennoch: Wäre es nicht an der Zeit, den Terminus »Morgenländisches Schisma« nicht nur durch das Adjektiv »sogenanntes« abzufedern, sondern endgültig in der geisteswissenschaftlichen Müllbeseitigungsanlage zu entsorgen? Allzu deutlich stammt er aus einer Zeit und spiegelt eine Haltung wider, in der man im westeuropäischen Kulturkreis genau zu wissen meinte, wer sich da von wem abgespalten hat und folglich die Schuld am entstandenen Unglück trägt. Ein, wenn offenkundig auch ungewolltes, Weiterschleppen ausgedienter Denkmuster ist gerade dann schlicht bedauerlich, wenn es durch eine beachtliche Arbeit geschieht, die sich eben zum Ziel gesetzt hat, zu zeigen, daß ein lange Zeit für ein genau charakterisierbares und datierbares Ereignis gehaltener Vorgang in Wirk-

lichkeit eine lang andauernde, komplizierte und in sich zum Teil widersprüchliche Entwicklung – oder sollte man eher sagen: Verstrickung? – war.

Nun ist diese Erkenntnis nicht völlig neu. Schon Anton Michel meinte im zweiten Viertel des vergangenen Jahrhunderts, den Beginn des griechisch-lateinischen Schismas in die Zeit Sergius IV. von Rom (1009-1012) und Sergios II. von Konstantinopel (1001-1019) vorverlegen zu sollen. Doch hat Yves Congar (1904-1995) einmal nachgerechnet, daß allein in der Zeit zwischen 337 und 843 die Gemeinschaft zwischen den beiden christlichen Hauptmetropolen nicht weniger als 217 Jahre lang unterbrochen war (nach: E. Chr. Suttner, *Lexikon des Mittelalters* VI [1993] 838). Schon seit dem 4. Jh. hatte man begonnen, sich auseinanderzuleben, und immer weniger aufeinander geachtet. Selbst die großen Ökumenischen Konzilien des Altertums waren im Grunde Veranstaltungen des griechischsprachigen Ostens, welche die römischen Päpste bzw. ihr Anhang spärlichst frequentierten, im Grunde für überflüssig hielten und nur widerwillig akzeptierten, insofern sie ihren eigenen Vorgaben bzw. Vorstellungen einigermaßen entsprachen. Wurden die entfremdeten Schwestern einander gewahr, so meist deshalb, weil sie ihre tatsächlichen oder vermeintlichen Einflusssphären vom Gegenpart geschmälert sahen. Teilweise wechselten die Amtsinhaber des römischen Stuhles vor allem ab dem 9. Jh. in derartig kurzen Abständen und waren so häufig von konkurrierenden Gegenpäpsten bedrängt, daß die griechischen Zeremoniäre sich überhaupt abgewöhnt zu haben scheinen, ihre Diptychen in diesem Punkt auf dem neuesten Stand zu halten, während ihre römischen Amtskollegen es angesichts der in ihren Augen steilste Höhen erklimmenden Herren es überhaupt für unutulich hielten, solche liturgischen Listen noch zu führen.

Solches und vieles andere führt Bayer vor Augen und hilft, den schwierigen Überblick über die Ereignisse zu erlangen oder zu behalten. Zwei Problemfelder nehmen dabei allerdings zu recht eine zentrale Stellung ein, nämlich das sog. Reformpapsttum, für dessen grundlegend verändertes Selbstgefühl und gewaltig gesteigerten Anspruch vor allem die Gestalt Gregors VII. (1073-1085) steht, und der Streit um Azyma und Enzyma als eucharistische Materie. Beide wären möglicherweise Episode geblieben, wären nicht zugleich wie anderswo phantomartig in Süditalien und Sizilien, im Westteil des römischen Reiches und schließlich als gewalttätig eingreifende Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs die Normannen aufgetaucht, zuerst als Gegner, dann als Verbündete der Päpste. Ihre schon in England bewährte Methode, nicht nur weltliche, sondern auch geistliche Würdenträger baldigst zu vertreiben und durch Leute eigenen Geblüts oder Vertrauens zu ersetzen, wandten sie unverzüglich auch in Süditalien sowie in den Patriarchaten Jerusalem und Antiocheia an. Auf dem blutgetränkten Boden der so entfachten Eroberungskriege gedieh dann auch der geistige Kampf zwischen Lateinern und Griechen, breitete allenthalben seine Wurzeln aus und trägt bis heute seine unausrottbar scheinenden Früchte, währenddessen der kulturbeffissene Europa-Tourist es bemerkenswert findet, wie sehr sich doch die Architektur vieler alter Kirchen in England und die des Domes von Palermo gleichen.

Zum Schluß noch einige Einzelnes betreffende Fragen und Bemerkungen: 1) Offenkundig ist der Gebrauch von Azymen bei der eucharistischen Feier bei den Armeniern viel älter als bei den Lateinern. Gibt es da einen Zusammenhang oder ist von einer völlig unabhängigen Abänderung des Altererbtens da wie dort auszugehen? Welcher Liturgiehistoriker mit armenischen Sprachkenntnissen hilft uns da weiter? 2) Woher kommt es wohl, daß gerade Erzbischof Leon von Ochrid (1037-1055/56) den griechisch-lateinischen Azymenstreit zur Mitte des 11. Jahrhunderts mit einem Pamphlet einleitete? Schließlich war er, zumindest formal, kein Untergebener des Patriarchen von Konstantinopel, sondern Oberhaupt einer eigenen autokephalen Kirche, der seit dem Untergang des Bulgarischen Reiches 1018 lediglich der Patriarchentitel ihres Ersthierarchen, nicht ihre Selbständigkeit genommen war. Leon und seine Bischöfe gehörten nicht zur üblichen

synodos endemusa des Ökumenischen Patriarchen, ebenso wenig wie der Erzbischof von Zypern und die seinigen. 3) Wie kann es sein, daß der griechische Patriarch Symeon II. von Jerusalem, wie von mir nachgewiesen und von Bayer bestätigt (S. 175), noch nach 1105 im Exil lebte und schrieb, wenn er, bereits vor Ankunft der Kreuzfahrer 1098 geflohen, durch einen griechischen Nachfolger beerbt worden war (S. 168)? Zwar gab es im griechischen Osten den Amtsverzicht von Patriarchen und Bischöfen. Doch war er selten und sodann meist durch Intrigen oder widrige Umstände erzwungen. So hat etwa Patriarch Ioannes V. Oxeites von Antiocheia tatsächlich im Oktober 1100, nach seiner Vertreibung von seinem Sitz, allem Anschein nach in Konstantinopel aus Verbitterung formell auf sein Amt verzichtet. Von Symeon hingegen ist uns aus den Quellen nichts dergleichen überliefert.

Schließen wir den Kreis durch eine Rückkehr zu Fragen der angemessenen Nomenklatur. Es gibt auch so etwas wie *ecclesiastical correctness*. Päpste und Patriarchen werden von jeher bis heute offiziell nach ihrem kirchlichen Namen samt Ordnungszahl genannt. Dies gilt auch für Patriarch Michael I. von Konstantinopel (1043-1058), man mag von ihm als Persönlichkeit halten, was man will. Ihn ein ganzes Buch hindurch statt dessen konsequent einfach *Kerularios* zu nennen, heißt, einer konfessionalistischen Herabwürdigung vergangener Tage zu folgen, die der Rez. indes glaubt, der übernommenen Gewohnheit früherer Autoren zuschreiben zu sollen, nicht der eigenen bewußt geäußerten Einstellung des Verfassers der vorliegenden ertragreichen und lesenswerten Schrift.

Peter Plank

Friedhelm Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 2001 (= *Berliner Byzantinistische Studien* 6), XVIII + 307 Seiten, ISBN 3-631-37377-5

Für die zu besprechende Arbeit ergibt sich der wohl seltene Fall, daß wir in einem autobiographischen Beitrag vom Autor selbst über Entstehungsgeschichte und Abzweckung seines Buches unterrichtet werden.¹ Durch die Abfassung eines kirchenhistorischen Lehrbuches für das 5.-7. Jahrhundert² sei er, so Friedhelm Winkelmann, zu einer Reihe von Vor- und Nachstudien angeregt worden, darunter auch zur vertieften Beschäftigung mit dem monenergetisch-monotheletischen Streit. Für den entsprechenden Artikel in der *Theologischen Realenzyklopädie* von 1994³ seien »umfangreiche Studien zur Quellengrundlage« nötig gewesen, »da in der letzten Jahren sehr viele neue Untersuchungen und Editionen zu einzelnen Quellen erschienen waren und ein geordneter Überblick fehlte. Erst auf einer solchen Grundlage konnte der Artikel über die bislang üblichen Urteile hinausgelangen und auf ein festes Fundament gestellt werden.«⁴ Da in der Zwischenzeit

- 1 Siehe die Bemerkungen in: Friedhelm Winkelmann, Als Kirchenhistoriker in der Berliner Akademie der Wissenschaften, in: Dietrich Meyer (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Autobiographie. Ein Blick in die Werkstatt zeitgenössischer Kirchenhistoriker* Bd. 2 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 154), Köln 2002, 367-407 (hier: 386f.).
- 2 *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen* 5. bis 7. Jahrhundert, Berlin 1980, 2. Aufl. 1983, 3. Aufl. 1988, 4. Aufl. Leipzig 1994 (KGE I/6).
- 3 Art. »Monenergetisch-monotheletischer Streit«, TRE 23 (1994) 205-209.
- 4 Winkelmann 2002, 386f. Vgl. dazu auch die Vorstudie ders., *Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streites*, Klio 69 (1987) 515-559 (= *Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, hg. von Wolfram Brandes und John F. Haldon, Birmingham 1993, Nr. VII).

wiederum eine Reihe von Editionen und Einzeluntersuchungen publiziert worden waren, entschloß sich Winkelmann dazu, Forschungslage und Quellenbestand nochmals, in der vorliegenden Monographie von 2001, kritisch zu sichten.

In einem ersten Teil (S. 1-44) wird ein knapper, aber instruktiver Überblick über das Thema und den gegenwärtigen Forschungsstand gegeben. Es zeigt sich, daß die Urteile der älteren, namentlich der liberalen Dogmengeschichtsschreibung endgültig als überholt betrachtet werden müssen, wonach die altkirchliche Christologie mit Chalcedon 451 ihren Abschluß im wesentlichen erreicht habe und bei dem Streit um die zwei Energien bzw. Willen Christi hauptsächlich machtpolitische, jedoch keine theologischen Motive im Hintergrund gestanden hätten. Gegen eine solche Sicht der Dinge, wie sie durch Adolf von Harnacks Lehrbuch verbreitet wurde, kann Winkelmann zeigen, daß sich der Streit nicht nur politischen Zwängen verdankte, sondern um die Lösung einer Problematik rang, die aus der Struktur der neuchalcedonensischen Christologie selbst erwachsen war. Beide Seiten des monotheistischen Streites standen auf dem Boden dieses theologischen Ansatzes. Erfreulich ist, daß für diese Einsicht nicht nur auf neuere Literatur verwiesen wird, sondern auch Werner Elerts Monographie über Theodor von Pharan von 1957 eine angemessene Würdigung findet (»die kundigste und feinste Studie zur christologischen Problematik ... im 7. Jahrhundert«; S. 19) – wenngleich sich Winkelmann freilich nicht allen Urteilen des Erlanger Kirchenhistorikers anschließen mag (z. B. der Wertung von Patriarch Sergios von Konstantinopel und Papst Honorius als den »größten Opportunisten des siebenten Jahrhunderts«; vgl. S. 39). Neben die Betonung der theologischen Motive tritt sodann die Schilderung politischer Hintergründe des Konflikts. Hier geht es Winkelmann nicht zuletzt darum, die Vorgänge nicht mehr einseitig aus abendländischer, sondern auch aus byzantinischer Perspektive zu betrachten. So wird etwa die wachsende Feindschaft gegen Byzanz akzentuiert, wie sie die aus Palästina stammenden Mönchskreise in Rom anzustacheln gewußt hatten und die schließlich ihren schärfsten Ausdruck darin fand, daß Martin I. 649 ohne Einholung der kaiserlichen Bestätigung den Stuhl Petri bestieg (ein »deutlicher Affront«, S. 41). Daß die Regierung am Bosphorus nach dem Laterankonzil 649 endgültig zum Einschreiten gezwungen war, hebt Vf. auch angesichts der Tatsache hervor, daß in jenem Zeitraum Maximos Homologetes mit seinen Anhängern und der römischen Kirchenleitung unübersehbare Sympathien für den Usurpator des Exarchats von Karthago pflegte.

Muß man schon für diese verschiedene Aspekte bündelnde »Einführung« dankbar sein, so gilt das noch mehr vom zweiten Teil, den »Regesten der Quellen« (S. 45-184). Die von Winkelmann 1987 eingeführte Numerierung der Quellen (siehe Anm. 4) ist unverändert beibehalten worden, auch wenn veränderte Datierungen hie und da eigentlich Umstellungen notwendig gemacht hätten. Die einzelnen Stücke werden nach den Rubriken »Texteditionen«, »Fragmente«, »Testimonien« differenziert, ferner werden »Forschungsliteratur«, »Inhaltsangabe«, »Datierung« und »Bemerkungen« angegeben; der Inhalt kürzerer Texte wird oft vollständig in einer modernen Übersetzung geboten, andere werden kundig zusammengefaßt.

Kurzbiographien in Teil 3 (»Prosopographische Hinweise zu den Regesten der Quellen«) stellen eine willkommene Ergänzung dar zur »Prosopography of the Later Roman Empire« (Band 3, Cambridge 1992), welche die *prosopographia sacra* nur ungenügend berücksichtigt. Für Personen, die nach dem Jahr 641 wirkten, konnte Winkelmann auf die »Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit« (1. Abt., Berlin-New York 1999ff.) zurückgreifen.

Die Zusammenstellung des Materials läßt nicht zuletzt erkennen, wo noch Unklarheiten etwa bei Echtheits- und Datierungsfragen bestehen. Ein Beispiel aus dem christlich-orientalischen Bereich: Für den Brief des Heraklios an den syrisch-orthodoxen Patriarchen Athanasius I. Gammala (bei Michael Syrus 11,1) kann Winkelmann aus der Sekundärliteratur vier verschiedene Datierungsvorschläge präsentieren (von 628/29 bis 633/34); für die in Hierapolis/Mabbug getroffenen

Übereinkunft von Kaiser und Patriarch sind es zwei (630/31 und 633/634). Teil 3 hätte hier allerdings genauer auf diese in Teil 2 gegebenen Informationen abgestimmt werden müssen. Denn unter »Athanasios I. Gammala« wird die Unionssynode unkommentiert auf 631 datiert (S. 198). Für den Benutzer der prosopographischen Hinweise empfiehlt sich also die parallele Lektüre der entsprechenden, gelegentlich detaillierteren Angaben in Teil 2.

Eine Zeittafel, ein Glossar sowie ein Stellen- und Sachregister erschließen den Band, der als unverzichtbares Hilfsmittel zu gelten hat für jede weitere Beschäftigung mit jener letzten Phase christologischer Lehrbildung in der Alten Kirche.

Karl Pinggéra

Karl Pinggéra, All-Erlösung und All-Einheit, Studien zum ›Buch des heiligen Hierotheos‹ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie, Sprachen und Kulturen des christlichen Ostens 10, Reichert Verlag Wiesbaden 2002, 225 S.

Schon der Titel weist theologisch die Richtung: hier wird ein Thema aus der Geschichte des Origenismus behandelt. Der Untertitel ist dabei geschickt gewählt: er benennt die untersuchte Quelle, entzieht aber von vornherein maximalistischen Erwartungshaltungen den Boden. Der Plural deutet an, daß hier Erkundungen vorgenommen werden, nicht aber der Anspruch erhoben wird, *die* Erkundung (also Singular) zur Quelle und zum damit verbundenen theologischen Sachverhalt zu sein.

Pinggéra arbeitet wohltuend solide. So stürzt er nicht einfach in das von ihm benannte Thema, sondern schickt ein Kapitel voraus, das weit mehr ist als eine Wiederholung dessen, was wir schon bisher wußten. Das Kapitel widmet sich der möglichen Zuschreibung des Buches des heiligen Hierotheos an Stephan Bar Sudaili. Dazu sichtet Pinggéra die Nachrichten bei Philoxenus von Mabbug, geht auf den Brief des Jakob von Sarug an Stephan Bar Sudaili ein, ergänzt das Zusammengetragene durch die Nachrichten in den syrischen Chroniken und erörtert in aller Vorläufigkeit die Zielfrage der möglichen Verfasserschaft des Stephan Bar Sudaili. Daß Stephan vom syrisch-orthodoxen Patriarchen Cyriacus (793-817) als Verfasser des Buches benannt wurde, steht im Widerspruch zu der Zuschreibung des Werkes an den schwer faßbaren Lehrer des Dionysius Areopagita, Hierotheos. Daraus erwächst eine erste Aufgabe für Pinggéra. »Denn angesichts der späten äußeren Bezeugung der Verfasserschaft Bar Sudails kann darüber nur ein inhaltlicher Vergleich des Buches mit den als sicher geltenden Nachrichten über Stephans Lehre Klarheit bringen« (S. 24). Die Aufgabe ist benannt und nun wendet sich der Autor zunächst neuerlichen Sammelschritten im Vorfeld zu: er beschreibt die Forschungsgeschichte und die Fragen der handschriftlichen Überlieferung. Daß der von Baumstark noch benannte Psalm des Stephan lediglich ein Auszug aus Pseudo-Dionysios Areopagita ist, hatte schon Suchla bemerkt und Pinggéra kann es bei dem Hinweis darauf belassen und den Text schlicht in syrisch, griechisch und in der deutschen Übersetzung bieten. Der Hinweis auf die mit dem Tod Wießners ins Stocken gekommenen Arbeiten zur Edition der syrischen Übersetzungen des Corpus Dionysiacum ist berechtigt. Hier werden hoffentlich die zur Zeit entstehenden Arbeiten (etwa Quaschnig-Kirsch, auf den Pinggéra hinweist) zumindest teilweise Abhilfe schaffen. Ob der neuerliche Handschriftenfund zu dem von Pinggéra untersuchten Buch im ägyptischen Kloster Deir es-Surian (Lucas van Rompay und Andrea B. Schmidt) – Pinggéra wurde deren Fund erst nach Fertigstellung der Arbeit bekannt (aber immerhin konnte er ihn noch im Vorwort, S. VII, notieren) – an den

Ergebnissen Pinggêras wirklich etwas ändert, erscheint – hier seien schon einmal die weiteren Erörterungen zu Pinggêras Arbeit vorweggenommen – nicht übermäßig wahrscheinlich.

Nun ist Pinggêra bei seinem angegebenen Thema. Jedenfalls trägt der 3. Hauptteil den entsprechenden theologisch orientierten Titel zu »All-Erlösung und All-Einheit«. Zudem hatte er bereits in seiner Einleitung – jeder, der sich zu der Arbeit einen knappen und summarischen Überblick aus der Feder des Autors verschaffen möchte, kann dies in den diesbezüglichen Abschnitten in der Einleitung auf S. 5 tun und weiß sodann, wie der Autor gelesen werden möchte (so auch die präzise Zusammenfassung S. 153-155) – betont, daß der 3. Abschnitt »das Herzstück« der von ihm vorgelegten Arbeit sei.

Doch nochmals führt der Autor zu Einleitungsfragen zurück, indem er zunächst eine Gliederung des Buches und seines Inhaltes versucht. Doch dies ist wiederum nicht nur Sammlung der bisher bekannten Erkenntnisse. Vielmehr unterscheidet Pinggêra aufgrund seiner traditionsgeschichtlichen Analysen nun zwischen einer Grundschrift und einer Redaktionsschicht. Während die von Pinggêra thematisierten theologischen Topoi in der Grundschrift entfaltet werden, verfolgt die Redaktionsschicht die Absicht, den von dorthier evozierten Anfragen und Herausforderungen zu begegnen.

Entsprechend wird zunächst von ihm die Grundschrift unter den Stichworten »Erlösung und Vereinigung« behandelt, deren evagrianischem Hintergrund über Aufstiegsschilderung, Kreuzigung, dem Baum des Bösen, dem wahren und falschen Baum des Lebens, der Hölle und dem Gericht bis zur Vereinigung nachgegangen wird. Der sowohl von den syrisch-orthodoxen als auch den »nestorianischen« Autoren stark rezipierte Evagrius beeinflusste das Gedankengut der Grundschrift tief und wird radikalisiert fortgeführt bis dahin, daß der Asket noch über die Christus-Gleichheit hinaus sich mit dem Vater vereint und »Erlöserfunktion« erhält. Pinggêra benennt gleichzeitige Ideen asketischer Autoren des Westens. Spätestens Mitte des 6. Jahrhunderts aber sind dererlei auf Evagrius zurückgreifende Autoren auch im Osten zu finden, deren später eskalierender Endpunkt Henana von Adiabene war. Gerade die noch ausstehenden Editionen zu Abraham von Natperaja etwa, der einen stufenweisen Aufstieg kannte, könnten in der weiteren Forschung dazu Aufschluß geben. Deutlich ist nur: Evagrius und »Das Buch des heiligen Hierotheos« liefen unter west- und ostsyrischen Mönchen gleichermaßen und Konfessionsgrenzen überspringend um.

Für die Redaktionsschicht nun kann Pinggêra drei Ziele herausarbeiten: Die Weitung der Identitätserfahrung ins Eschatologische (Aufgehen ins All-Eine), die Auseinandersetzung mit der Theologie des Pseudo-Dionysius (Pseudo-Dionys wird evagrianisch überboten und der von ihm bekämpfte Begriff Vermischung wird tragend und fällt mit All-Einheit und All-Erlösung zusammen), der Versuch, Stephans Lehre aufgrund der Kritik des Philoxenus von Mabbug umzuformulieren, um der Identifizierung seines Verfassers mit dem von Philoxenus verurteilten Häretiker zu entgehen.

Pinggêra glaubt an eine Entstehung im palästinischen Raum in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Stephan Bar Sudaili käme als Verfasser der Grundschrift in Betracht. Selbst für die Redaktionsschicht könne er oder einer seiner Schüler verantwortlich sein. Entgegen einer Bemerkung Baumstarks zeigt Pinggêra Theodosius von Antiochien bereits als einen das Werk von orthodoxer Warte her kommentierenden Autoren und Barhebräus gar sei dadurch gekennzeichnet, daß er »das Buch bis zur Unkenntlichkeit« entstellt habe. Pinggêra wehrt sich mit dem Argument der rabiaten Kommentierung des Buches durch Barhebräus gegen Reininks Versuch, Barhebräus als Quelle der Wiederentdeckung des Buches im 13. Jahrhundert zu akzeptieren, der das Buch einem sehnlichen Wunsch eines Mitbruders im Kloster entsprechend nach einiger Suche ins Kloster Mar Mattai herbeizuschaffen wußte. Eine der von Pinggêra geäußerten Spekulationen könnte dabei

doch mehr Plausibilität zukommen: daß der Mönch Barhebräus deswegen um ein Exemplar dieses Werkes gebeten habe, weil es »in den benachbarten nestorianischen Mönchsgemeinschaften für Furore sorgte« (S. 177). Eben hier könnte der gemeinsame Boden sowohl für die These Reininks als auch für die Pinggéra verborgen sein. Doch das bleibt bis zu dem Zeitpunkt, zu dem wir dazu über mehr Quelleneditionen und gründliche Untersuchungen in Fortführung etwa der von Guillaumont verfügen, Spekulation.

Pinggéra rundet seine Arbeit mit den Textausschnitten aus dem Buch in Korrespondenz zu den entsprechenden Kommentarabschnitten bei Theodosius und bei Barhebräus, einem Literaturverzeichnis und einem Register ab. Hinsichtlich der Schreibweise der Namen benutzt er auch für die griechischen Autoren zumeist die lateinischen Schreibweisen (also: Theodosius, nicht: Theodosios). Es ist ihm gelungen eine anregende Arbeit zu schreiben, die für die, die in Zukunft über den Origenismus im syrischen Mönchtum arbeiten wollen, eine wichtige Beförderung ihrer weiteren Erkenntnisfortschritte werden dürfte. Dabei gelingt es Pinggéra, auch schwierige Sachverhalte in einer klaren Diktion auszudrücken. Die Art schließlich, mit der er sich der theologischen Thematik widmet, weist über die historische Detailstudie hinaus (was Pinggéra weiß und mit Blick auf gegenwärtige systematisch-theologische Erörterungen zu belegen versteht) und macht die Arbeit auch für nicht mit dem *Oriens Christianus* befaßte Leser zu einem Werk, das Erfahrungen der Spiritualität in theologische Reflexion zu überführen hilft.

Bleibt noch anzumerken, daß der nunmehr als Juniorprofessor an der Universität Marburg lehrende Pinggéra die Arbeit im Wintersemester 2000/01 einreichte (Erstreferent: Blum, Zweitreferent: Hage). Es ist der Arbeit zu wünschen, daß ihre Anstöße von vielen gerne aufgenommen werden möchten. Sie hätte es verdient.

Martin Tamcke

Manfred Ullmann: Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts. Wiesbaden: Harrassowitz 2002. 904 Seiten; ISBN 3-447-04584-1. 175 Euro.

Das hier zu besprechende und nach einer handschriftlichen Vorlage des Autors im photomechanischen Verfahren veröffentlichte Buch ist ein gewichtiges griechisch-arabisches Lexikon nebst arabisch-griechischem Index zu Übersetzungen des 9. Jahrhunderts. Es stützt sich hauptsächlich auf Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, aber auch auf zahlreiche weitere griechisch-arabische Übersetzungen, die der Autor mit gutem Grund in seiner Arbeit zum *Wörterbuch des Klassischen Arabischen Sprache* (Buchstaben *Kāf* und *Lam*) als zusätzliche Quelle für die Lexikographie und Sprachentwicklung des Arabischen benutzt hat. Freilich setzt dies einen Begriff des Arabischen voraus, das sich nicht auf ein normiertes, »klassisches« Arabisch beschränkt.

U.'s Wörterbuch ergänzt das von Gerhard Endress und Dimitri Gutas im *Handbuch der Orientalistik* (1. Abt., XI. Bd.) herausgegebene Lexikon *A Greek and Arabic Lexicon* Bd. 1, Leiden, New York, Köln 2002 = *ālif* bis *ayy*), weil es das gesamte Alphabet umfaßt sowie den bislang noch nicht in einer kritischen Edition vorliegenden arabischen Text von Galenus' oben genanntem Text, der in den von Ullmann benutzten Hss. in Istanbul und im Escorial den Galentext nach der Version des Ḥunain aus dem 9. Jh. (Buch I-V, VII-IX und XI), des Biṭrīq aus der Wende vom 8. zum 9. Jh. (Buch VI) und möglicherweise des Ḥubaiš (Buch X) enthält. Eine Vorstellung von den arabischen Versionen bekommt der Leser dieses Wörterbuches aus den dort

mitgeteilten Lemmata, die freilich eine kritische Edition des arabischen Galentextes nach allen Handschriften als solide Basis für ein Wörterbuch nicht überflüssig, sondern im Gegenteil noch mehr zum dringenden Desiderat machen. – Die Einbeziehung zusätzlicher griechisch-arabischer Übersetzungen brachte erheblichen Erkenntnisgewinn für einige weiterer Übersetzungen, deren Autorschaft bislang ungeklärt war oder stellt bislang akzeptierte Zuschreibungen von Übersetzungen in Frage. So kann U. Biṭrīq als Übersetzer von Paladius' Kommentar zu Hippocrates' Aphorismen nachweisen (S. 52f.) und Iṣṭifān Ibn Baṣīl als Autor der arabischen Version von Dioskurides' *Materia medica*; dieser wird in der Überlieferung lediglich pro forma genannt, vielleicht um der Übersetzung mehr Autorität zu verleihen (S. 56). Auch die Zuschreibung der arabischen Übersetzung des Artemidor an Ḥunain kann U. durch den kontrastiven Vergleich mit Ḥunains Vokabular mit weiteren Gründen in Frage stellen. Gegenvorschläge kann U. nicht machen, und man wird vielleicht sich mit der Annahme begnügen müssen, daß hier das Werk eines Übersetzers aus dem Umfeld von Ḥunain vorliegt oder eine später entstandene Version Ḥunain zugeschrieben wurde. Ein weiteres Nebenprodukt von U.s Wörterbuch ist der Nachweis der unterschiedlichen Übersetzungsweise des Biṭrīq und seines Sohnes Yaḥyā Ibn al-Biṭrīq, von dem Aristoteles' Tierbücher und Meteorologie übersetzt wurde. – Das Buch wird neben dem oben genannten *Greek and Arabic Lexicon* von großem Nutzen sein; freilich sollte der Benutzer wissen, daß sein Autor nach seinen eigenen Worten nur eine Auswahl aus dem zugrundegelegten Galenwerk und anderen Quellen bietet (nach welchen Prinzipien ausgewählt?). Das Wörterbuch ist eine Fundgrube auch für die Grammatik und Sprachgeschichte und enthält mancherlei Angaben, die im einzelnen noch überprüft werden müssen. So nennt U. S. 60 die Pluralform *šayāfiḡatun* zu dem Singular *šiyāfatun*, für gr. *peṣṣós*, »wohl über mpers. *šeyāfag*«. Dies setzt in wenig überzeugender und von dem Plural der griechischen Vorlage nicht unbedingt begründbaren Weise voraus, daß mittelpersisches *šeyāfaḡ*, das in arabisch *šiyāf* (pl. *ašyāf* oder *šiyāfāt*) »Zäpfchen« fortlebt und von dem Homonym *šiyāf* »Augensalbe« zu unterscheiden ist, in einer einzigen, von U. genannten Stelle die Struktur für einen arabischen Plural bilden soll, aus dem der Singular *šiyāfatun* zurückgebildet sei. Den Singular *šiyāfatun* nennt U. im Index S. 851, mit Verweis auf den Eintrag *kollyrion* »Augensalbe«, wo der Leser den Plural *šiyāfāt* findet. Die Bildung von *šiyāfatun* »Zäpfchen« als Singular zu *šayāfiṣatun* ist entgegen U. nicht erwiesen; statt *šayāfiḡatun* ist wohl nach dem mittelpersischen Vorbild *šiyāfaḡatun* zu lesen, ein Singular, der hier in nicht ungewöhnlicher Weise den griechischen Plural *peṣṣoí* wiedergibt. – Eine weitere Stichprobe ergab, daß die zum zitierten arabischen Textpassus gegebenen griechischen Entsprechungen nicht immer korrekt sind; so ist S. 66f. der reproduzierte arabische Textpassus am Schluß unvollständig und der Hinweis auf Gutas irreführend, der gr. *triainoeideis* durch nirgendwo belegbares *triadoeideis* ersetzen will; überdies erscheint *agkistroeideis* im Arabischen in der Doppelübersetzung *sinnārīya – muṣṭabika*. – Schließlich ist mir aufgefallen, daß das Abkürzungsverzeichnis nicht alle im Text vorkommenden Abkürzungen auflöst; gerne hätte man sich dort soweit wie möglich Angaben über die Übersetzer der zitierten griechischen Texte gewünscht. Eine große Erleichterung wäre es gewesen, wenn im arabischen Textteil das dem Griechischen entsprechende Wort markiert worden wäre. Doch dies ist eben nur mit den heute üblichen Mitteln der Textverarbeitung möglich. – Wir dürfen dem Autor für seine entsagungsvolle Arbeit äußerst dankbar sein. Das Resultat ist ein hilfreiches Nachschlagewerk für den Lexikographen und Spezialisten der Graeco-Arabica, dessen Benutzung im Detail zu weiteren, auch abweichenden Erkenntnissen führen kann.

Hans Daiber

RAKŪTI (*aḏwā* 'alā d-dirāsāt al-qibṭīya) / *RHAKOTI* (*Lights on Coptic Studies*) 1 (2004); hrsg. von Ġam'īyat Mār Mīnā al-'aḡā'ibī li-d-dirāsāt al-qibṭīya / St. Mina Society for Coptic Studies in Alexandria/Ägypten unter Leitung von Mīnā Badī' 'Abd al-Malik, Kairo: The American University in Cairo Press, ISSN 1687-2029, 40 Seiten, 10 Euro (Jahresabonnement = 3 Ausgaben)

Pünktlich zum Auftakt des neuen Jahres erschien in Kairo die erste Nummer einer neuen Zeitschrift, die vor allem den ägyptischen Leser mit dem Reichtum und der Vielfalt der koptischen Kultur vertraut machen möchte. Die nach Rhakoti, dem Namen jenes Ortes, der zum Ausgangspunkt der Gründung Alexandrias wurde und bis vor kurzem auch anstelle von Alexandria das Siegel des koptisch-orthodoxen Patriarchats zierte, benannte Zeitschrift stellt die erste ihrer Art in Ägypten dar. Dieser Umstand belegt zweierlei: zum einen die bisherige weitgehende Ausblendung des koptischen Erbes als integraler Bestandteil der ägyptischen Kultur, zum anderen aber auch, daß diese über Jahrzehnte vorherrschende Kulturpolitik nun einer Revision unterzogen wird. Für die zunehmende Akzeptanz des koptischen Erbes spricht ja auch die Einrichtung eines Lehrstuhls für Koptische Studien an der Amerikanischen Universität in Kairo, der allerdings aufgrund finanzieller Engpässe vorläufig nur für ein Semester pro Jahr mit Gastprofessoren besetzt wird. An den staatlichen Universitäten gibt es allerdings bis zum heutigen Tag kein koptologisches Institut, obwohl die Einrichtung eines solchen seit Jahrzehnten in regelmäßigen Abständen u.a. von der Internationalen Gesellschaft für koptische Studien bei der Regierung erbeten wird. (Vgl. Jill Kamil, »Coptic studies hold key to legacy«, in *Al-Ahram Weekly Online*, 22-28 May 2003 [Issue No. 639] = <http://weekly.ahram.org.eg/2003/639/hr1.htm>)

Träger der Zeitschrift Rhakoti ist die Gesellschaft Mār Mīnā des Wundertäters für koptische Studien, die seit 1945 in Alexandria ansässig und aktiv ist. Die Gesellschaft konnte sich für ihr Vorhaben die fachliche und finanzielle Unterstützung von Personen im In- und Ausland sichern.

Das erste Heft vereint neun kurze Beiträge von zwei bis sechs Seiten Länge, die dem Leser einen anschaulichen und ansprechenden Querschnitt der koptischen Kultur- und Geistesgeschichte bieten. Behandelt werden die koptische Sprache (2 Beiträge), die koptische Handschriftenkultur, die Geschichte der Kopten in den ersten beiden Jahrhunderten muslimischer Herrschaft, koptische Medizin, der Ort Ōn ('Ayn Šams), der ägyptische Koptologe Aqlādiyūs Labīb (1868-1918), das Kloster Ābā Fuwibāmūn (Anbā Bafām), der koptische Monastizismus. Von einer (englischen) Ausnahme abgesehen, sind alle Aufsätze in Arabisch. Auch wenn die Beiträge, die von Verfassern in Ägypten, England und den USA stammen, in erster Linie für ein interessiertes Laienpublikum gedacht sind, so verfügen sie doch über weiterführende Anmerkungen und dürften in Detailfragen auch für Fachleute von Interesse sein.

Es ist nun nicht nur zu wünschen, daß Rhakoti auch in Europa viele Leser findet, sondern daß sich darüber hinaus auch im Westen lebende Experten mit kleinen Beiträgen an zukünftigen Ausgaben beteiligen werden, um so den ägyptischen Lesern die Weltgemeinschaft der Koptologen näher zu bringen. Kontakte und weitere Informationen über minab@aucegypt.edu.

Carsten Walbiner

Monica S. Devens, *A Concordance to Psalms in the Ethiopic Version* (= Aethiopistische Forschungen 59), Harrassowitz: Wiesbaden 2001. 546 Seiten, ISSN 0170-3196; ISBN 3-447-04452-7, 104 Euro

Bislang schienen Konkordanzen zu äthiopischen Bibeltexten ein unerfüllbares Desiderat zu bleiben. Jetzt aber ist ein erster entscheidender Schritt getan. 2001 hat M. S. Devens eine umfangreiche Psalmenkonkordanz veröffentlicht. Damit hat sie zugleich die Grundlage für eine Konkordanz zur gesamten äthiopischen Bibel gelegt. In der Einleitung (S. IX-XV) schildert Devens unter der Überschrift »Rationale«, wie sie 1995 während ihrer Arbeiten zur kritischen Ausgabe von »The Liturgy of the Seventh Sabbath: a Betä Israel (Falasha) Text« (Aethiopistische Forschungen 38) zu diesem Unternehmen angeregt wurde. Jener Text enthält über 700 Bibelzitate, von denen mindestens die Hälfte aus dem Psalter stammt. Da es keine Konkordanzen gab, mußte die Wissenschaftlerin in zeitraubender Arbeit die entsprechenden Bibeltexte durchsuchen, um die einzelnen Zitate identifizieren zu können. Begleitet wurde dieses minutiöse Bemühen von der Ungewißheit, ob auch alle Zitate erfaßt worden waren.

Das Vorhaben, eine Konkordanz zum Psalter zu erstellen, brachte noch weitere Schwierigkeiten grundsätzlicherer Art mit sich. Bis heute gibt es keine kritische Gesamtausgabe des äthiopischen Bibeltextes. Ohne eine solche Edition halten es jedoch manche Forscher für sinnlos, Konkordanzen zu verfassen. Dieser Auffassung stimmt Devens vor allem aus folgenden zwei Gründen nicht zu (S. IX): 1. Es ist so gut wie ausgeschlossen, daß auf absehbare Zeit eine kritische Edition des gesamten äthiopischen Bibeltextes zur Verfügung stehen wird. Angesichts dieser Tatsache wird jede Konkordanz, auch wenn sie nicht vollständig sein kann, von Nutzen sein. 2. Was den Psalter betrifft, so ist nach Devens Francesco (bei Devens S. IX irrtümlich »Francisco«) da Bassanos' Edition (*Vetus Testamentum cum antiquis codicibus necnon cum versionibus syriaca, graeca et arabica comparatum*, 4 Bde. Asmarae: Typis Missionis Catholicae, 1923-1925/26, Bd. III, 1925, 115-225) »widely enough distributed to make it a good base for a concordance« (S. IX).

Daß zuerst eine Konkordanz zu den Psalmen erarbeitet wurde, rechtfertigt Devens mit dem Hinweis, daß dieses Textkorpus einen konstanteren Überlieferungsprozeß aufweist als die übrigen biblischen Bücher. Außerdem finden sich in anderen literarischen Werken am häufigsten Zitate aus den Psalmen.

Unter »Procedures« (S. X) informiert Devens, wie sie zunächst »a computer file of the text of Psalms« kreieren mußte. Dazu benutzte sie »Feedel Software version 3.5«. Die Konkordanz gliedert sich durchgehend in die fünf Spalten: Base Form/Word/Context/daB/NRSV. Die Lexeme sind nach ihren Basisformen alphabetisch angeordnet. Jedes Lexem wird zudem in einem entsprechenden Kontext präsentiert. Kapitel- und Versangaben folgen der da-Bassano-Ausgabe und der NRSV (New Revised Standard Version; Metzger, B. and Murphy, R., eds. *The new Oxford annotated Bible*. New York: Oxford U. P., 1991). Daher kommt die unterschiedliche Psalmenzählung.

Besonders wichtig für den optimalen Gebrauch der Konkordanz sind die Ausführungen zu den »Base forms« (S. X-XI). Verben und Substantive, die direkt auf verbale Wurzeln zurückgeführt werden können, werden in der entsprechenden 3. m. sing. Perfekt des Grundstammes aufgelistet. Falls dieser aber zu restituieren ist, macht das ein vorgesetzter Asterisk kenntlich. Ist eine Basis nicht direkt bezeugt, sondern nur angenommen, existiert aber eine Form in der 3. m. sing. Perfekt, werden beide verzeichnet, z. B. *መወተ/ዋተ. Bei Substantiven, die sich nicht direkt von einer verbalen Wurzel herleiten lassen, ist die Grundform der maskuline Singular absolutus. Für solche Entscheidungen hat sich Devens ganz auf Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez* (Harrassowitz: Wiesbaden 1987) gestützt. Überhaupt kann man die Konkordanz nur zusammen

mit diesem Standardwerk sinnvoll und effizient benutzen. Dies trifft vor allem auch auf die »variant spellings in base forms« zu. Hier konnte nur eine Auswahl getroffen werden. Grundformen sind lediglich nach den Konsonanten alphabetisch geordnet ohne Berücksichtigung der Vokale. Konsonanten, die im Äthiopischen gleichlautend ausgesprochen werden, stehen in der alphabetischen Anordnung zusammen, so z. B. **ሀ/ሐ/ኀ** **ሠ/ሰ** **ከ/ከ** und **ጸ/ፀ**. Der gesamte Abschnitt »Alphabetical ordering« (S. X/XI) enthält wichtige Hinweise, deren Kenntnisnahme für den Benutzer der Konkordanz unabdingbar ist. Verschiedentlich weicht Devens auch von Leslau's dictionary ab. So ersetzt sie beispielsweise bei gleichen Grundformen mit verschiedenen Bedeutungen die von Leslau verwendeten römischen Zahlen durch hochgestellte Ziffern, um den Konkordanzbenutzern die Arbeit zu erleichtern.

Verbeintragungen nimmt Devens in der folgenden Reihung vor: Grundstamm, **ከ**-Stamm, **ተ**-Stamm, **ከተ**-Stamm. Bei jedem Stamm werden zuerst die Perfektformen aufgeführt, dann die Imperfektformen, die Jussive, Imperative und schließlich die Infinitive (S. XI). Die Singularformen gehen den Pluralformen voran. Begonnen wird jeweils mit den Formen der 3. Person maskulin. Auch die weiteren Gruppierungen nach morphologischen und morphosyntaktischen Kriterien (Suffixe, Präpositionen, Konjunktionen) sind hilfreich. Dadurch erspart die Konkordanz dem Textanalytiker zeitraubende Kleinarbeit. Da die Imperfekt- und Jussivformen des **ተ**-Stammes und des **ከ**-Stammes (II guttur.) orthographisch gewöhnlich nicht unterschieden werden können, werden sie auch nicht getrennt dargestellt (S. XII). Auch die Differenzierung zwischen Infinitiven und Substantiven läßt sich oft nicht eindeutig vornehmen. In solchen Fällen folgt Devens den in Leslau's dictionary vorgenommenen Klassifizierungen. Für die Eintragungen der Nomina wurden dieselben Prinzipien angewendet wie bei den Verben. Die Reihenfolge orientiert sich wieder nach Leslau's dictionary.

Ein großer Vorteil der Konkordanz liegt vor allem darin, daß die Hauptintention der Verfasserin darin lag, »to choose sensible phrases, i. e. to have enough context to make them easily identifiable by the user« (S. XIII). Andererseits wurden um Platz zu sparen sinnvolle Kürzungen vorgenommen (z.B. **ከፍ** für **ከፍዚክብሔር**, ausgenommen sind die Suffixformen). Querverweise treten vor allem dann auf, wenn es nicht klar ist, ob ein Lexem einem Verb oder einem Substantiv zugeordnet werden soll. Ansonsten finden sich in der gesamten Konkordanz keine Erläuterungen.. Separat werden ab S. 528 die Eigennamen in alphabetischer Ordnung aufgeführt. Eine »List of cited phrases« (S. 545) und eine »List of corrections to the da Bassano text« (S. 546) sind am Ende hinzugefügt.

In dieser Rezension sind nur die wichtigsten editorischen Prinzipien und Entscheidungen vorgestellt worden. In manchen Punkten kann man anderer Meinung sein. Auffallend ist, daß A. Dillmann, »Lexicon Linguae Aethiopicae« (1865) keine Berücksichtigung findet, obwohl es bis heute das einzige wissenschaftliche Wörterbuch des Äthiopischen ist und eine wahre Fundgrube für Textbelege im AT und NT darstellt. Abgesehen davon, bleibt der Nutzen der Psalmenkonkordanz von Monica S. Devens unbestritten. Wer damit arbeitet, wird dies ohne weiteres feststellen können. Hier wurde Pionierarbeit geleistet. Und das geschah außerordentlich gründlich und kenntnisreich. Trotz der Möglichkeiten, die heute Datenbanken bieten, möchte ich nicht auf eine solche Konkordanz in Buchform verzichten. Es wäre wünschenswert, daß möglichst bald weitere Konkordanzen für die Bearbeitung der äthiopischen Bibeltexte zur Verfügung stehen würden.

Josef Wehrle

Christine Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition. A Brief Introduction to its Life and Spirituality, Inter-Orthodox Dialogue*, Paris 2002. ISBN 83-85368-98-1

At first sight, one might think that this subject had already been well covered relatively recently by Kirsten Stoffregen-Pedersen's *Les Ethiopiens*, published by Brépols in 1991. In fact, the content is sufficiently different for the book under review to offer an excellent complement to Sister Kirsten's work, filling out the picture with many extra details. The word 'tradition' in the title reflects the fact that the Eritrean church, now a separate patriarchate, and the diaspora churches, are included, but in fact the book deals largely with the Ethiopian and Eritrean churches today, with only brief historical notes.

After a number of introductory letters from Orthodox prelates and a brief geographical, historical, ethnic and linguistic Introduction, including some religious statistics, the first chapter offers a brief history of Ethiopia from prehistory to the modern day. It does not supply more than incidental detail about the history of the Ethiopian church. Chapter 2 outlines the story of the five men who have held office as patriarchs of the Ethiopian church, and the church organisation in both Ethiopia and Eritrea, with their various departments of administration.

I found this book especially useful and interesting from the point of view of its excursus on the diaspora of the Ethiopian Church, described in the third chapter, 'Mission and Diaspora'. The diaspora after the fall of the empire in 1974 has had the intriguing consequence that the EOC has become a world church, with dioceses, even if only with small populations of the faithful, from Australia to the USA and Caribbean, and from Europe to South Africa and the Middle East.

Within this theme the position of the Rasta community is inevitably one of exceptional interest. Wishing to associate with a purely African, and ancient, church, which was moreover the church to which their messianic figure, Ras Tafari, the late Emperor Haile Sellassie, belonged, the Rastafarians nevertheless came across the stumbling block that the emperor himself denied the messianic position they gave him, and, though the highest in rank, was ultimately merely another member of the Ethiopian Orthodox community. The Ethiopian church in the Caribbean, and in Europe, receives Rastafarians who accept this. Chaillot cites one who saw the late emperor's real significance not as a deity, but as a figure who could lead black people back to Christianity.

Missionary work, past and present, is briefly described. This too is an interesting phenomenon. I myself have attended, with Ethiopian convert friends, some of the 'born-again' Protestant services in Addis Ababa, and witnessed the extraordinary vigour of these new churches. The Orthodox church, Chaillot tells us, is reacting to this with a spread of its own missionary endeavour. Outside the work of one or two metropolitan bishops and a number of monks in the past, the Ethiopian church has not been very conspicuous for its missionary work, conversion often being the consequence of conquest by the state rather than any religious conviction.

Chaillot's fourth chapter, on the Sunday School movement, is also fascinating. It shows how over many years students managed to organise discussion or teaching groups under the most difficult circumstances, and how such groups eventually came to form a significant national association recognised by the patriarchate, *Mahebere Kidusan*. Here and in other contexts Chaillot adds a very useful contribution by citing verbatim the comments of Ethiopians about their aims and aspirations.

A brief excursus on literature is followed by Ch. 6, on church teaching. This provides a full account of the traditional teaching schools of the church, with its special features of *zema* and *gene*. There is also a section on the life of the students who attend these schools, and on the modern theological colleges that have been set up in parallel to the traditional schools.

Two chapters describe the liturgical and spiritual life of the church, while the final chapter is devoted to monastic life. There is a great deal of detail, which, as in other chapters of the book, is inevitably presented in the form of a list with brief commentary on each point. These chapters are quite comprehensive in the information they offer, reservoirs of information on all aspects of the themes of their titles.

In sum, an excellent source book, and written in the rather unexciting manner of such books except where it comes alive with the citations of the faithful. I found very little to complain about in the writing (except for people being expelled instead of expelled). Small black and white illustrations abound, not captioned, which is a pity, but with a caption list at the back. There also are the Ethiopian alphabet, several maps, a graph showing the church organisation, plans of typical churches, a substantial bibliography, and some useful addresses.

Stuart Munro-Hay

Wilhelm Baum, Äthiopien und der Westen im Mittelalter. Die Selbstbehauptung der christlichen Kultur am oberen Nil zwischen dem islamischen Orient und dem europäischen Kolonialismus (Einführungen in das orientalische Christentum 2), Klagenfurt (Verlag Kitab) 2001, ISBN 3-902005-06-8, 279 Seiten und 16 Farbtafeln

Nachdem der Autor bereits mit zwei Erscheinungen, die den Oriens Christianus berühren, hervorgetreten ist,¹ legt er nun eine weitere Veröffentlichung vor. Sie kann aber nach näherer Betrachtung nur gemischte Gefühle hervorrufen. Nicht nur weil von einer Lektorierung kaum noch etwas zu spüren ist (die Zahl fehlerhafter Wortverdrehungen, das Auslassen und Verwechseln von Buchstaben [z.B. statt, »von« den Brincken, wird die Kölner Mediävistin zu »Van«..] ist so groß, daß man von einer Aufzählung Abstand nehmen muß), sondern weil auch die »Wissenschaftlichkeit« zu wünschen übrig läßt. Es findet sich keine sinnvolle Transkription von orientalischen Sprachen, z.B. Kuschiten/= pers. Kusa [korrekt: Kušaya]², S. 14, »Habasha« [= arab. al-Ḥabaša], S. 74 u. a., der allgemein bekannte Herrschertitel wird von Baum als »Negusa nagast« angegeben (S. 27), was eine Verballhornung des Hammerschmidtschen Vorschlags: neḡuṣā nāḡāst bedeutet; aber auch die Umschreibung des Griechischen ist mangelhaft (S. 16, 27 u. ö.). Der laufende Text vermischt legendäre Berichte mit historischen Fakten (z. B. S. 74ff.), weil eine klare Abgrenzung der Strukturen und Formen nicht vorhanden ist. Die Toponomastik ist nur lückenhaft erklärt; die angeblich berücksichtigte Literatur, die am Ende des Buches – leider nicht immer korrekt³ – zusammengestellt worden ist, erscheint mehr zufällig als systematisch; viele wichtige

- 1 (1) Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter, Klagenfurt 1999 (Verlag Kitab); (2) zusammen mit Dietmar W. Winkler und einem Beitrag von Manfred Hutter: Die apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sog. Nestorianer (Einführungen in das orientalische Christentum 1) Klagenfurt 2000 (Verlag Kitab).
- 2 Gernot Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persopolis, Berlin 1966, 99; siehe auch Piotr O. Scholz, *Ethiopia and the East: Observations on contacts along the southern "silk route" with particular regard for ancient Oriental and Iranian sources*, in: Claude Lepage (Hg.), *Études éthiopiennes (Actes de la Xe conférence internationale des études éthiopiennes Paris, 24-28 août 1988)* I, Paris 1994, 53-59.
- 3 Julius Aßfalg ist nicht Autor sondern Mitherausgeber [mit Paul Krüger (†)] des KWCO;

Beiträge und Monographien sind unberücksichtigt geblieben – nicht nur weil die von mir herausgebrachten Reihen *Bibliotheca nubica* (et *æthiopica*) und *NUBICA* (ET *ÆTHIOPICA*) dem Autor nur unvollständig bekannt sind – sondern, auch weil Werke, wie u.a.:

Anfray, Francis, *Les anciens Éthiopiens*, Paris 1990

Frobenius-Institut an der J. W. Goethe Universität (Hg.) *Völker Süd-Äthiopiens. Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 1950-52 und 1954-56*, Stuttgart 1959

Höfner, Maria, *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, in: Hartmut Gese, Maria Höfner, Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und die Mandäer (Religionen der Menschheit 10,2)*, Stuttgart u. a. 170, 234-405

Jankowski, Alice, *Die Königin von Saba und Salomo*, Diss. Hamburg 1982, Hamburg 1987

Journal of Ethiopian Studies, Addis Ababa

Kessler, David, *The Falashas. A short history of Ethiopian Jews*, London 1982³1993

Lassner, Jacob, *Demonizing the queen of Sheba*, Chicago & London 1993

Moberg, A., *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work*, Lund 1924

Müller, Walter W., *Weihrauch*, Pauly-Wissowa Suppl. XV (1978) 701-777

Raunig, Walter (Hg.), *Religiöse Kunst Äthiopiens*, AK Stuttgart 1973

keine Beachtung finden. Was zu den Quellen gerechnet wird, muß der Autor gefragt werden; so hält er z. B. einen von Hans D. Leicht gekürzten und bearbeiteten Reisebericht von Ibn Battuta dafür! Es fehlen Literaturverweise, die selten vorhandenen beschränken sich auf den Namen des Verfassers und das Erscheinungsjahr des Buches ohne Seitenangaben. Die Berücksichtigung der TRE erschöpft sich mit dem ersten Band – in dem sich der Artikel von Friedrich Heyer über Äthiopien findet – dabei hätte der Verf. für seine angebliche »Einführung« viel gewonnen, wenn er einige weitere Artikel dieser inzwischen auf 35 Bände angewachsenen Enzyklopädie zur Kenntnis genommen hätte. Schließlich sind auch die Bildlegenden unzureichend bzw. irreführend, z. B. Tf. 12ff.⁵ Häufig fehlt das historische, manchmal leider auch das philologische Verständnis, so meint Baum z. B. mit Verwunderung, in der griechischen Inschrift (= DAE Nr. 4) sei:

Der Begriff »Äthiopien« ... also hier ein nachgeordneter Titelbestandteil und keine Bezeichnung des Staates! (S. 34).

Er übersieht dabei, daß es im 3. bzw. 4. Jh. – außer der römischen Bezeichnung *imperium*, die einen Sonderstatus ausdrückte – im nordost-afrikanischen Raum keine Staaten, sondern nur Reiche

Heinzgerd Brakmanns Diss. Bonn 1993 *ΤΟ ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΟΙΣ ΕΡΤΟΝ ΘΕΙΟΝ*, Bonn 1994, ist nicht identisch mit dem RAC-Art. *Axomis* in Suppl. Bd. 1 (1992), wie man das Baums Angaben entnehmen sollte; die klassische Monographie von P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, ist schon 1972 (Oxford) erschienen, 2000 folgte wahrscheinlich ein weiterer Nachdruck; von Georg Gerster (Hg.), *Kirchen im Fels*, sollte nicht die erste, sondern die zweite Auflage (Stuttgart 1973) zitiert werden, PKG II ist unter den Namen der Herausgeber, wie auch die *Terrae incognitae* (hg. von Richard Hennig) zu verzeichnen, usw.

4 Ibn Battuta, *Reisen ans Ende der Welt 1325-1353*, Tübingen/Basel 1954 (Baum verwendete einen Nachdruck von 1985). Dabei liegt allgemein zugänglich die vollständige mit guten Anmerkungen und Index versehene The Hakluyt Society-Ausgabe vor: H. A. R. Gibb & C. F. Beckingham, *The travels of Ibn Baṭṭūṭa*, I-IV, V London 1958-1994 und 2000/Index.

5 Bei MSS-Bildern soll man immer das dargestellte Motiv bestimmen/bezeichnen, die Datierung, Provenienz und Aufbewahrungsort angeben. Warum der Verf. das Motiv der Verkündigung nicht benennt, bleibt schleierhaft (Tf. 16; die Angabe findet sich erst auf S. 226, auf die es jedoch keinen Verweis gibt); hierzu hätte die aufmerksame Lektüre des in der Bibliographie erwähnten Aufsatzes von Stanisław Chojnacki (*The annunciation in Ethiopian art*, in: *Festschrift C. D. G. Müller [Bibliotheca nubica 1]*, 1988, 281-351) helfen können.

gegeben hatte. In der Inschrift wird übrigens nicht von »Äthiopien« sondern von den Aithiopen (= Αἰθ[ι]οπων, Z. 2/3) berichtet. Der Autor wundert und irrt sich häufig, so schreibt er u. a.:

Auffallend ist, dass viele Werke aus dem Griechischen, Syrischen und Arabischen übersetzt wurden, weniger aber aus dem Koptischen, obwohl zur koptischen Kirche doch engere Beziehungen bestanden haben. Dies dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, dass die Blütezeit der koptischen Literatur in eine Phase fiel, von der wir nur wenig über Äthiopien wissen. Auch das »Marienlob« wurde offensichtlich nicht aus dem Koptischen, sondern aus einer arab. Fassung übersetzt, die jedoch aus dem Koptischen übersetzt worden war. Die Rezeptionswege der früheren äthiopischen Literatur sind jedoch noch weitgehend unerforscht. (S. 55f.)

Die Erklärung für einen solchen Sachverhalt ist ersichtlich und weitgehend erforscht. Zum einen war die »äthiopische Kirche« Bestandteil des alexandrinischen Patriarchats und der *Abunä* der äthiopischen Kirche war immer ein koptischer Mönch (bis 1951), der der koptischen Sprache mächtig war, zum anderen kam später die Tatsache dazu, daß auch in Ägypten die kirchliche Literatur koptisch-arabisch wurde. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß man aus diesen Quellen auch übersetzte (oft taten das koptische Mönche, wie das schon Nöldeke seinerzeit mit Recht bemerkte⁶). Die berühmte Lobpreisung Mariens (= Weddāsē Māryām)⁷ geht auf Ephräm den Syrer (306-373) zurück, so daß die koptische Version auch eine Zwischenübersetzung ist. Hierzu hätte ein Blick in die entsprechenden Artikel von C. Detlef G. Müller (1927-2003) in KLL Baum den Weg geebnet.

Man würde lieber von einer Besprechung des Buches absehen, wenn nicht der Anspruch des Verf. eine »Einführung in das orientalische Christentum« geliefert zu haben, dazu zwänge, sich des Buches anzunehmen, um die Leser zu warnen. Bei allen Bemühungen des Autors ist eine sonderbare Kompilation entstanden, die sich kaum eine »Einführung« nennen darf. Es scheint, daß die im Vorwort genannten Fachkollegen sich wenig mit dem Manuskript dieses Buches beschäftigt haben, sonst hätten sie wohl dem Verf. einige Empfehlungen gegeben.

Die »Einführung« versucht die Geschichte Äthiopiens (oder besser das, was der Autor darunter versteht) seit den Anfängen bis in die Zeit der portugiesischen Expansion im 16. Jh. zu behandeln. Verschiedene Phasen der Geschichte werden mit sehr unterschiedlicher Intensität dargestellt, oft werden problematische Details erwähnt, wie z.B. die Frage des schwer faßbaren aksumitischen Königs Amrah, der sehr eng mit der arabisch-islamischen Tradition verbunden ist (S. 71ff.), der aber auf den Münzen nicht immer nur »auf dem Thron sitzend« wiedergegeben wurde, wie das von Baum suggeriert wird.⁸ Große Aufmerksamkeit erwecken Feststellungen, die man gerne bestätigt sehen würde, die aber wegen fehlender Angaben den Leser zu einer Suchaktion verleiten und dem Rezensenten Zeit und Mühe gekostet haben. So stellt Baum u. a. fest (S. 157):

... in Indien (werden) die äthiopischen Sklaven erwähnt. Ibn Battuta, der 1333 nach Indien kam,

6 Vgl. Theodor Nöldeke, Die äthiopische Literatur, in: Die orientalischen Literaturen, Berlin/Leipzig 1906, 124-131, hier 126.

7 Beachtung verdient der zusammenfassende Beitrag von Giovanni Migliorati, Il culto di Maria in Etiopia, Warszawskie Studia Teologiczne XII,2 (1999) 2000 [Fs Stanislaus Kur], 181-202.

8 Baum verwendet – Wolfgang Hahn (Äthiopien. Kunsthandwerk und Münzen aus österreichischen Sammlungen, AK 1994/1995 Linz [KatÖÖLandMus NF 77] 35, 45) folgend – die Form »Armaha« und aufgrund der Münzfunde datiert er seine Regierungszeit zwischen den Jahren 630-650. Er scheint zu übersehen, daß der König nur auf einer Münze (Hahn, M 53) thronend dargestellt wird und die Münze nicht in Verbindung mit der Rückseite mit der Darstellung von »Golgotha-Kreuzen« steht. Wie problematisch die Angelegenheit um König Armah ist, läßt sich den Ausführungen von Kobishchanov, Axum, 112ff. entnehmen.

erwähnt sie als die »Herren dieses Meeres« (Ibn Battuta 1985). Auch der Wesir von Colombo in Sri Lanka verfügte über 500 abessinische Krieger. Der Begriff »Abessinier« wurde schließlich sogar mit »Sklave« gleichgesetzt, weswegen er in Äthiopien selbst in Misskredit geriet. Im Nordwesten Indiens, in Gujerat, gab es noch am Ende des 15. Jahrhunderts eine äthiopische Sklavendynastie.

Aus den unvollständigen »Quellen« von Ibn Battuta übernahm der Verf. die Nachricht über die Anwesenheit der Äthiopier, besonders der äthiopischen Sklaven, in Indien, wobei die Formulierung von Leicht (Anm. 4, S. 142) etwas überzeichnet ist, der englische Übersetzer und Kenner der Materie, Gibb (vgl. A. 4), spricht nur von

These latter (fifty Abyssinian men-at-arms) are the guarantors of safety on this sea (IV 800)

Das sind aber noch geringfügige Ungenauigkeiten, schlimmer wird es bei der historischen Toponomastik und der Geschichte selbst. So spricht Baum von Goa im Jahre 1333 – dabei hieß die Insel damals »Sandäbūr« – weiter von Colombo in Sri Lanka, obwohl korrekt von Kalanbū in Sarandīb (so Ibn Battuta, vgl. Gibb, IV 856) die Rede sein sollte. Woher er die Information besitzt, daß noch im 15. Jh. eine äthiopische Dynastie in Gujarat geherrscht habe, bleibt ein Rätsel.

Man weiß zwar, daß Äthiopier in muslimischen Sultanaten in Indien anzutreffen waren, meist als Sklaven und Eunuchen, die oft in ihrer Funktion als Mundschenk großen Einfluß an den Höfen und in der Armee, u. a. auch in Gujarat, gehabt haben. Aus dem 17. Jh. stammen sogar ihre Bildnisse (Stuart Cary Welch, Indische Buchmalerei, München 1978, Tf. 34), die ihre Popularität und ihren historisch tiefverwurzelten Einfluß bestätigen. Man kann nicht ausschließen, daß sie durch die kärim⁹-Kaufleute nach Indien kamen, wo sie zum Islam bekehrt wurden, wie die Sklaven zumeist.¹⁰ Dort übten sie auch – wie in Andalusien¹¹ – de facto die Macht aus.

Gleichzeitig weicht aber der Verf. der erforderlichen Ausführlichkeit in den prinzipiellen Fragen der äthiopischen Geschichte und Kultur aus und neigt zu groben Verallgemeinerungen, die von einem unkundigen Leser (für solche sind Einführungen meist gedacht) kaum verstanden, geschweige in sachbezogene Zusammenhänge gestellt werden können.

Die Exkurse und Bemerkungen, z. B. über Nubien, sind oft abenteuerlich und zeugen von einem sonderbaren Umgang mit den Quellen. Zur Verdeutlichung gebe ich die Originalquelle des Johannes von Ephesos und dazu den Kommentar von Baum im Wortlaut an, um zu zeigen, daß man sich auf derartige Darstellungen nicht verlassen kann.

Johannes von Ephesos (um 507-586) zitiert in seiner *Kirchengeschichte* einen Teil eines Briefes von Bischof Longinus (IV, 53)¹²:

Als nun der König der Alodäer erfuhr, daß ich eingewilligt, zu ihm zu kommen, schickte er einen von seinen Vornehmen Namens Itiko und holte mich mit großen Pomp in sein Land. Da wir an das Ufer des Flußes kamen, gingen wir zu Schiffe; und als es der König erfuhr, freute er sich, zog uns entgegen und empfing uns mit großer Freude. Und mit Gottes Gnade unterrichteten und taufte wir ihn, seine Vornehmen und sein ganzes Geschlecht, und das Werk Gottes

9 E² IV 640ff., von Subhi Y. Labib.

10 Eine außerordentlich materialreiche und für das Thema unverzichtbare Monographie von Subhi Y. Labib, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171-1517)* [VJhSchrSoz-Wirtschaftsgesch., Bhft 46], Wiesbaden 1965, ist zwar von Baum in die Bibliographie aufgenommen worden, aber sie hinterließ kaum sichtbare Spuren.

11 R. Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden (711-1110)*, 2. Bde, Leipzig 1874; siehe auch Piotr O. Scholz, *Eunuchs and castrati*, Princeton 2001, 193ff.

12 Nach der Übersetzung von Schönfelder, München 1862, S. 185f.

wächst mit jedem Tag. – Aber auch Einige von den Axymiten (= Aksumiten), die in die Krankheit der Phantasie des Julianus [von Halikarnaß] gefallen waren und sagten: In einem nicht leidensfähigen und nicht sterblichen Körper hat Christus gelitten, lehrten wir die Genauigkeit des Glaubens und verlangten von ihnen, schriftlich diese Häresie zu bannen, und nahmen sie mit einem Libell auf.

dazu meint Baum (S. 70):

In den Berichten des »Monophysiten« Johannes von Ephesus über die Missionierung der Alodäer in Nubien nach 542 durch Longinus heißt es, dass die Aksumiten in die Krankheit des Julian von Halikarnassos gefallen seien. Es ist nicht ganz klar, ob mit den »Aksumiten« nicht die Christen in Nubien gemeint sind. Lässt sich dies so interpretieren, dass die »Aksumiten« damals »Monophysiten« waren? Hatten die Aksumiter bereits in Nubien missioniert?

Wie man aus anderen Stellen des gleichen Kapitels bei Johannes von Ephesos entnehmen kann – falls die Tatsache unbekannt sein sollte – lag Alodia nicht in Nubien, es lag südlich des heutigen Khartoum, mit dem damaligen Zentrum in Soba und grenzte an das Aksumitische Reich. Die Aksumiter waren demnach der häretischen Lehre (= Krankheit) des nach Alexandria geflohenen Julian von Halikarnassos († um 527) verfallen und möglicherweise wirkten sie in Alodien. Es gibt in der Quelle keine Verwechslung, es gibt nur das für diese Zeit typische Verständnis vom Land der Aithiopen, zu denen man auch die Nubier (Nobaden), aber auch Alodier und schließlich auch die Aksumiter rechnete.

Es kann nicht die Aufgabe der Besprechung sein, auf alle Unzulänglichkeit dieser »Einführung« einzugehen, auch dann nicht, wenn der Verf. den berühmten Orientalisten Enno Littmann (1875–1958) für einen Historiker (S. 93) hält. Eines aber muß hervorgehoben werden: Autoren, die nicht zu allgemein anerkannten Kennern der Materie gehören und die mit keinem nennenswerten Werk dazu hervorgetreten sind, sollten sich vor Darstellungen hüten, die ohne Anmerkungen auskommen wollen und die keine Angaben über Quellenstellen machen. Die Verwendung von fraglichen Transkriptionen, die nicht einmal einem begründeten einheitlichen System folgen, kann kaum akzeptiert werden, auch dann nicht, wenn man gleichzeitig als Autor und Verleger zeichnet.

Piotr O. Scholz

Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glass und Geoffrey Roper (Hrsg.), *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution: Eine interkulturelle Begegnung / Middle Eastern languages and the print revolution: a cross-cultural encounter*, Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002, XXIV + 555 Seiten, 128 Euro

Der vorliegende Band begleitete als Katalog eine Ausstellung, die 2002 im Gutenbergmuseum zu Mainz zu sehen war. Dabei mag der Titel falsche Erwartungen erwecken. Fragen, welche Veränderungen die »Druckrevolution« im geistigen und politischen Klima der einzelnen Gesellschaften und Kulturen hervorgerufen, welchen Einfluß sie auf die Entwicklung von Sprachen oder Wissenschaften ausgeübt hat, werden nur beiläufig behandelt. Ebenso bleibt im wesentlichen unberührt, warum der Buchdruck nur mit solch enormer Verspätung Eingang in den »Orient« fand und welche Folgen dieses Zurückbleiben hatte. Der Schwerpunkt des Werkes liegt also mehr auf der Darstellung der Geschichte des frühen Buchdrucks im engeren Sinne und nicht so sehr auf einer Gesamtdarstellung des vielgestaltigen Phänomens »Druckrevolution«.

Die zahlreichen verbalen Vorschußlorbeeren in Gruß- und Vorwort erzeugen beim Leser zusammen mit dem stolzen Preis einen entsprechenden Erwartungshorizont. Im Grußwort von

Prof. Dr. E. Jürgen Zöllner (S. IX-X) wird die Ausstellung unter Verweis auf eine erfolgreiche Kooperation zwischen Institutionen und Gelehrten aus Deutschland, Großbritannien, Frankreich und den USA als »gelungenes Beispiel einer Zusammenarbeit, die international und interdisziplinär ausgerichtet ist« gepriesen (S. IX). Nach den Worten Zöllners versteht sich der die Ausstellung begleitende Katalog als »Bestandsaufnahme dessen [...], was die heutige Forschung über die Anfänge des Druckens mit neuzeitlichen Methoden – Druckerpresse und seriell hergestellte Lettern bzw. mit den Mitteln der Lithographie – in den Ländern des Nahen Ostens auszusagen vermag. [...] Einen solchen Überblick hat es bislang noch nicht gegeben.« (ebd.) Nun, über gewisse inhaltliche Mängel wird noch zu sprechen sein; die Ehre, als erste einen Überblick über die verschiedenen Druckkulturen des Orients gegeben zu haben, gebührt einer anderen Ausstellung, die 2001 in Bamberg stattfand¹.

Das Vorwort der Herausgeber (S. XI-XVII) bietet knappe Zusammenfassungen der einzelnen Beiträge. Die Arbeiten an Ausstellung und Katalog werden als eine »in einer bislang einmaligen Weise [...] fachübergreifend und über nationale, ethnische und religiöse Grenzen hinweg« erfolgte Zusammenarbeit herausgestellt (S. XIV).

Die doppelspaltig gedruckten Beiträge sind durchweg zweisprachig (Deutsch und Englisch), wobei die Originalsprache jeweils in der linken Spalte steht, was beim Lesen mehrerer Aufsätze eine gewisse Unruhe erzeugt.

Obwohl nicht alle Beiträge eine direkte Beziehung zum Christlichen Orient haben, seien sie doch im folgenden vollzählig genannt: Eva Hanebutt-Benz, »Einleitung: Die Anfänge des Buchdrucks im Westen« (S. 1-11); dieselbe, »Schriftproben orientalischer Schriften aus europäischen Gießereien« (S. 13-32); Ittai Josphe Tamari, »Zu den hebräisch-schriftlichen Drucken vom 15. bis zum 19. Jahrhundert« (S. 33-52); Melinê Pehlivanian, »Mesrops Erben: Die Armenischen Buchdrucker der Frühzeit« (S. 53-92); J. F. Coakley, »Drucken in Syrisch, 1539-1985« (S. 93-115); Geoffrey Roper und John Tait, »Koptische Typographie: Eine kurze Skizze« (S. 117-121); Karl Schaefer, »Arabischer Druck vor Gutenberg – Arabische Blockdruckamulette« (S. 123-128); Geoffrey Roper, »Arabischer Frühdruck in Europa« (S. 129-150); Hartmut Bobzin, »Von Venedig nach Kairo: Zur Geschichte arabischer Korandrucke (16. - frühes 20. Jahrhundert)« (S. 151-176); Dagmar Glass und Geoffrey Roper, »Arabischer Buch- und Zeitungsdruck in der arabischen Welt« (S. 177-226, einschließlich eines Anhangs von Hrants Gabeyan über »Moderne Entwicklungen im arabischen Typensatz« [S. 216-221]); Christoph K. Neumann, »Buch- und Zeitungsdruck auf Türkisch, 18. bis 20. Jahrhundert« (S. 227-248); Ulrich Marzolph und Anja Pistor-Hatam, »Zur frühen Druckgeschichte im Iran (1817 bis ca. 1900)« (S. 249-272).

Auch wenn sich schon in den Wortbeiträgen zahlreiche Illustrationen befinden, so folgt der eigentliche Bildteil doch erst im Anschluß an die Aufsätze ([S. 273-442,] nicht paginiert). Die Anordnung der nach Farb- und Schwarzweißabbildungen getrennten Tafeln ist dabei höchst wundersam und bisweilen auch verwirrend, wofür von den Herausgebern »drucktechnische Gründe« geltend gemacht werden (S. XXIII). Dieses Prinzip bedingt nun nicht nur eine recht komplizierte »Benutzungsanleitung« (zum Aufbau des Katalogs s. S. XXIII-XXIV), sondern auch ein lästiges, aufgrund einiger Fehler in der Anordnung der Bilder nicht immer erfolgreiches Hin- und Herblättern. Hier einige Beispiele für die wenig glückliche und benutzerfreundliche Gestaltung des Bildteiles: Hinter Illustration *73 verbirgt sich, gleichwohl unter den vorangestellten Farbabbildungen eingegliedert und durch den Asterisk auch als solche gekennzeichnet, eine Schwarz-Weiß-Abbildung; ihr folgt dann Ill. 66b mit der fälschlichen Autorennzuweisung Johann Callenberg für das arabische Horologion von Fano 1514. Die dazugehörige Ill. *66 findet sich ohne ersichtlichen

1 Vgl. Klaus Kreiser (Hrsg.), *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians, Muslims*, Wiesbaden 2001.

Grund drei Seiten zuvor. Ill. *27c steht vor Ill. *27b, danach folgt unerklärlicherweise Ill. 27c. Ähnlich steht Ill. *63d vor *63c; Ill. *86a ist wiederum eine Schwarzweißaufnahme unter den farbigen usw. usf. Verweisen auf Illustrationen im Text ist um so schwerer zu folgen, als der Bildteil, wie oben schon gesagt, nicht paginiert ist. Auch die Bildqualität einiger Illustrationen läßt deutlich zu wünschen übrig (s. z. B. Ill. 75b, 88b, 100, 122).

An Registern steht dem Leser lediglich ein Index der Druckorte zur Verfügung (S. 541-542).

Zum Abschluß der generellen Bemerkungen sei noch ein Wort zu der dem Katalog zugrunde liegenden Ausstellung gestattet. Im Untertitel wird die Druckrevolution im Nahen und Mittleren Osten als eine »interkulturelle Begegnung« bezeichnet. Als eine solche hätte man sich nun eigentlich auch die Realisierung der Ausstellung gewünscht. Sie vereinte Leihgaben von 29 Institutionen und Privatpersonen, die mit Ausnahme eines in Istanbul wirkenden deutschen Gelehrten allesamt im »Westen« beheimatet sind. Die Mitwirkung des Druckmuseums in aš-Šu'air (Libanon) oder auch der ein oder anderen türkischen, israelischen, armenischen oder iranischen Einrichtung hätte nicht nur die Ausstellung um einige interessante Schaustücke bereichern können, sondern wäre auch ein angemessene Geste der Anerkennung und der Ermunterung für die weitere Arbeit gewesen. Daß eine solche Zusammenarbeit möglich ist, haben das Institut du Monde Arabe in Paris, wo 1998/99 u. a. Exponate aus dem Druckmuseum in aš-Šu'air zu sehen waren², oder auch erst unlängst das Ikonenmuseum in Frankfurt bewiesen, das ein gutes Dutzend arabischer Einrichtungen für eine gemeinsame Ausstellung gewinnen konnte.³

Gewünscht hätte man sich auch einen Hinweis auf den häufig erbärmlichen Erhaltungszustand der Zeugnisse dieser Druckrevolution in den Ursprungsländern, wo aufgrund unzureichender Bedingungen bisweilen gar Vernichtung und Verlust von Frühdrucken droht. Es wäre daher zu begrüßen, wenn von der westlichen Gelehrtenwelt neben der akademischen Bespiegelung dieser Kulturgüter und ihrer Zurschaustellung vor westlichem Publikum auch Aktivitäten zur Bewahrung und Bewußtmachung dieses Erbes im Orient ausgingen.

Was die Auseinandersetzung mit inhaltlichen Fragen anbelangt, so möchte sich der Rezensent auf sein eigentliches Fachgebiet, nämlich die arabischen Christen beschränken. Ihr essentieller Beitrag zur Frühgeschichte des arabischen Druck- und Publikationswesens wird vor allem im Beitrag von Glass und Roper, aber auch im Aufsatz von Coakley erörtert.

Der den arabischen Raum behandelnde Beitrag von Glass und Roper bietet eine umfassende und genaue Darstellung der Geschichte des Buchdrucks in der arabischen Welt, wobei die Schwerpunkte auf jene Druckorte gelegt wurden, die in der Ausstellung durch Exponate präsent waren. Es handelt sich dabei um eine gekonnte Zusammenfassung bekannten Wissens, neue Erkenntnisse werden dem informierten Leser kaum geboten, ganz im Gegenteil sieht er sich einigen Fehlern und Lücken gegenüber. Es wird deutlich, welch großes Feld durch vertiefende Studien noch zu bearbeiten bleibt, für die aber erst einmal die Materialquellen erschlossen werden müßten. So gibt es bis heute keine lückenlose, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Bibliographie der arabischen Frühdrucke, was eine Behandlung dieses Themas sichtlich erschwert.

Für die im folgenden zu machenden *Richtigstellungen und Ergänzungen*, die ja von den Herausgebern im Vorwort dankbar erbeten wurden, habe ich mir erlaubt, eine thematische Gliederung vorzunehmen.

a) *Der arabische Buchdruck in Europa (ab 1514)*

Der Rolle, die arabische Christen bei der Realisierung arabischer Frühdrucke in Europa spielten,

2 *Liban, l'autre rive*, Ausstellung vom 27. 10. 1998-30. 04. 1999.

3 Vgl. Ikonen-Museum der Stadt Frankfurt am Main (Hrsg.), *Der Glanz des christlichen Orients – The Splendor of Christian Orient – Bahā' aš-šarq al-masīhī*, Frankfurt/M. 2002.

wird bedauerlicherweise keine Erwähnung getan. Zwar findet der aus dem heutigen Libanon gebürtige Ya'qūb b. Hilāl, in Rom als Giacomo Luna bekannt, Erwähnung als Drucker syrischer Bücher (Coakley, S. 97), nicht aber in seiner Verantwortung für die zu recht hoch gelobten arabischen Drucke der Medicipresse (vgl. Roper, 135-138). Luna war der verantwortliche Setzer aller arabischen Werke, die zwischen 1590 und 1593, also in der Hochzeit ihrer Produktivität, die Medicipresse verließen, so auch des vielgerühmten *Qānūn fi t-tubb* des Avicenna.⁴

Der Import europäischer Drucke in arabischer Sprache in die Region des Nahen Ostens war weit umfangreicher als die angesprochenen Katechismen und Bibeln (Glass/Roper, S. 178), er umfaßte praktisch die gesamte Palette des europäischen Angebots an arabischen Titeln.⁵ Dafür, daß Medicibibeln im Orient (vgl. ebd.) auch bei Nichtkatholiken wohlwollende Aufnahme fanden, gibt es zwei prominente Beispiele. Der griechisch-orthodoxe Patriarch Makarius b. az-Za'īm von Antiochia (reg. 1647-1672) stiftete 1660 ein Exemplar der zweisprachigen, lateinisch-arabischen Ausgabe von 1591 (dem Kloster von Ṣaidnāyā ?).⁶ Der griechisch-orthodoxe Metropolit Philippus von Beirut (reg. 1650-nach 1676) erwarb die rein arabische Ausgabe von 1591 für zweieinhalb Piaster und stiftete sie einer Kirche.⁷

b) Die Druckerei von Aleppo (1706-1711)

Gegen die Aussage, Athanasius Dabbās, der griechisch-orthodoxe Metropolit Aleppos, habe diese Druckerei »vor allem« geschaffen, um dem »unliebsamen Westimport« an arabischen Druckwerken entgegenzuwirken (Glass/Roper, S. 178), sind doch einige Einwände angebracht. Nicht nur hatten sich, wie gesehen, führende Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche im syrischen Raum westlicher Drucke bedient und diese zum liturgischen Gebrauch zugelassen, es gab von Metropolit/Patriarch Meletius/Euthymius Karma (gest. 1635) bis zu Patriarch Kyrillus b. az-Za'īm (gest. 1720) zahlreiche Bemühungen der orthodoxen Kirchenführung, liturgische Bücher in Rom drucken zu lassen.⁸ Erst als diese Aktivitäten erfolglos blieben, entschloß man sich, eine eigene Druckerei ins Leben zu rufen. Wesentlicher Beweggrund dafür dürfte neben dem spürbaren Mangel an Handschriften für die liturgische Praxis und religiöse Erbauung⁹ der Wunsch nach einer Vereinheitlichung der in Gebrauch befindlichen Texte gewesen sein. Auch wenn es im 18. Jahrhundert einen nachweisbaren Versuch gab, mit Hilfe der osmanischen Behörden den Import westlicher Bibeln zu stoppen¹⁰, so entwickelte sich doch erst im 19. Jahrhundert in den lokalen Kirchen ein Bewußtsein

4 Siehe Nasser Gemayel, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du collège de Rome (1584) au collège de 'Ayn-Warqa (1789)*, Bd. 1, Beirut 1984, S. 74-75.

5 Vgl. Bernard Heyberger, »Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban) XVII^e – XVIII^e siècles«, in: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 87-88 (1999), S. 209-223.

6 *Waṣf*: *Waṣf li-l-kutub wa-l-maḥṭūṭāt* [fi Dair Saiyidat Ṣaidnāyā al-baṭriyarkī], Damaskus 1986, S. 116 (= Ṣaidnāyā 153).

7 Adrien Chaccour, *Catalogue des manuscrits arabes de Dayr al-Šir (Liban) des moines basilien alépins*, maschinenschriftliches Manuskript, Libanon 1976, S. 2 (= 4 mukarrir).

8 Siehe Carsten-Michael Walbiner, »Und um Jesu willen: schickt sie nicht ungebunden.« Die Bemühungen des Meletius Karma um den Druck arabischer Bücher in Rom«, Vortrag auf dem 27. *Deutscher Orientalistentag*, Bonn 1998.

9 Athanasius Dabbās, *Synopsis peri ton hagiotaton patriarchon Antiocheias*, hrsg. von Cyrill Korolevskij und Vasile Radu, in: *Biserica Ortodoxa Romana* 49 (1931), S. 160. Ich danke Herrn Klaus-Peter Todt aus Wiesbaden, der mich freundlicherweise mit einer Übersetzung dieses Textes versorgt hat.

10 Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001, S. 60.

von der »Gefährlichkeit« des gedruckten Wortes, was dann auch zu drastischen Maßnahmen bis hin zur Verbrennung westlicher Drucke führte.

In die relativ ausführliche, aber ohne Ergebnis geführte Diskussion um die Herkunft der Aleppiner Druckerei (Glass/Roper, S. 178-179)¹¹, können noch einige Argumente aus der Biographie des Athanasius Dabbās eingebracht werden. Dabbās hatte sich von März 1700 bis etwa 1704 in der Walachei aufgehalten, wo er Fürst Konstantin (Brincoveanu) dazu bewegen konnte, eine arabische Druckerei einzurichten, die dann zwei Werke hervorbrachte (vgl. Glass/Roper, S. 179). Dabbās hatte diese Drucke nicht nur angeregt, sondern war, wie man u. a. der im Katalog abgebildeten Titelseite des Druckes von 1702 (Ill. *VII)¹² entnehmen kann, auch direkt daran beteiligt gewesen, heißt es doch, der Druck sei »auf Bitte und unter Aufsicht [...] von Kyr Athanasius, dem ehemaligen Patriarchen von Antiochia« veranstaltet worden (*bi-iltimās wa-mušārafat [...] Kīr Aṭānāsīyūs al-baṭriyark al-Anṭāki sābiqan*). Etwa 1704 machte sich Dabbās auf die Rückreise nach Aleppo. Man darf vermuten, daß er nicht nur die in Snagov bzw. Bukarest gedruckten Bücher, sondern auch die Druckereiausrüstung mit sich nahm, konnte er doch bald nach seiner Rückkehr in Aleppo mit dem Druckbetrieb beginnen, während von weiteren arabischen Drucken in der Walachei nichts bekannt ist. Da Athanasius 1704 in Konstantinopel – wohl auf der Durchreise in Richtung Syrien – noch zum Erzbischof von Zypern ernannt worden war, dürfte seine Rückkehr nach Aleppo nicht vor 1705 erfolgt sein. Schon 1706 erschienen dann in Aleppo gleich zwei Bücher von nicht unbeträchtlichem Umfang. Die dafür erforderlichen zeitaufwendigen Vorarbeiten lassen es als höchst unwahrscheinlich erscheinen, daß Dabbās in Aleppo eine Druckerei, und wenn auch nur in Teilen, neu erschaffen ließ. Vielmehr muß man davon ausgehen, daß nur das mitgebrachte Equipment installiert und mit diesem der Druckereibetrieb aufgenommen wurde. Auch die Widmung des ersten Druckes an den Fürsten Konstantin¹³ deutet darauf hin, daß die Druckerei in Aleppo einer Schenkung dieses Gönners ihr (materielles) Entstehen zu verdanken hatte.

Ebenso interessant wie die Frage nach der Herkunft der Aleppiner Druckerei erscheint die nach ihrem weiteren Schicksal. Die Aussagen Ya'qūb Ṣāḡātīs, eines Mönches, der zusammen mit 'Abdallāh Zāhir in aš-Šuwair gelebt hatte, legen die Vermutung nahe, daß finanzielle Engpässe schließlich zur Einstellung des Betriebes führten.¹⁴

c) Die Druckerei von aš-Šuwair (1733/34-1899)

Zur Entstehungs- und Vorgeschichte der Druckerei ist zu ergänzen, daß Zāhir deren Aufbau schon ab ca. 1724 betrieben hatte, z. T. auch in anderen Klöstern des Libanon, in denen er zeitweise lebte. In aš-Šuwair fand er dann die adäquaten Bedingungen, um sein Vorhaben zu einem

11 Bei der in diesem Zusammenhang zitierten »Aleppiner Kirchenautorität al-Būlusī« handelt es sich im übrigen um P. Yūsuf aš-Šā'ig, einen Angehörigen der Paulistenkongregation (*al-Būlusīyūn*, daher *al-Būlusī*) von Harissa/Libanon.

12 Warum in der Bildunterschrift in Klammern nach dem auf dem Titelblatt angegebenen Druckort Būkarīšt (Bukarest) die Ortsangabe Snagov folgt, bleibt offen. Snagov ist ein ca. 40 km nördlich von Bukarest gelegener Ort, wo 1701 der erste arabische Druck in Rumänien veranstaltet worden war.

13 Wahid Gdoura, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: évolution de l'environnement culturel [1706-1787]*, Tunis 1985, S. 139.

14 Aṭānāsīyūs Ḥaḡḡ, *Ar-raḥbāniya al-bāsiliya al-šuwairiya (al-ḥalabiya – al-baladiya) fī tāriḥ al-kanīsa wa-l-bilād*, Bd. 1, Jounieh 1974, S. 540-41.

erfolgreichen Abschluß zu bringen. Der Druck des ersten Buches wurde 1733 begonnen und am 16. Februar 1734 beendet.¹⁵

Auch bezüglich der angedeuteten »Unterstützung durch die Jesuiten« (Glass/Roper, S. 179) ist eine Klarstellung angebracht. Sowohl aus Schreiben des Jesuiten Pierre Fromage, dem von Louis Cheikho die zentrale Rolle bei der Errichtung der Druckerei von aš-Šuʿair zugeschrieben wurde¹⁶, als auch aus solchen des ʿAbdallāh Zāhir geht hervor, daß sich der Beitrag der Jesuiten auf eher bescheidene finanzielle Zuwendungen beschränkte, die eigentlich nicht der Erwähnung wert sind.¹⁷

Zu den von Zāhir entworfenen Typen (Glass/Roper, S. 180) ist anzumerken, daß sie auf Vorlagen des bekannten Aleppiner Kalligraphen Gabriel (Ġibrāʾil) Labbād zurückgehen.¹⁸

Als etwas problematisch erscheint die im Zusammenhang mit den Aktivitäten Zāhirs erfolgte Bezeichnung aš-Šuʿairs als »Klosterdruckerei« (Glass/Roper, S. 179), legt eine solche Formulierung doch den Schluß nahe, es habe sich bei der Werkstatt Zāhirs um eine klostereigene Einrichtung gehandelt. Dem ist aber nicht so. Zāhir, der Zeit seines Lebens Laie blieb und weder das Mönchsgelübde ablegte noch priesterliche Weihen erhielt, hatte vom Johanneskloster zwar einen Platz zur Verfügung gestellt bekommen, wo er wohnen und seine Druckerei einrichten konnte¹⁹, die Druckerei war jedoch sein Privateigentum und wurde von ihm mit kommerziellen Absichten betrieben. Erst nach dem Tode Zāhirs ging die Druckerei dann in den Besitz des Ordens über.²⁰

Laut einer von Būlus Nazhā veröffentlichten Liste erschienen in aš-Šuʿair zwischen 1734 und 1899 33 verschiedene Druckwerke in insgesamt 79 Auflagen²¹ (also zehn mehr als von Glass/Roper, S. 181 angegeben). Die Psalmen erlebten 15 und nicht wie angegeben 14 Auflagen.²² Die letzte Neuerscheinung kam 1843 heraus.²³

Das abfällige Urteil des russischen Orientalisten Kratschkowski über die Qualität der Bibliothek von aš-Šuʿair (vgl. Glass/Roper, S. 181) ist nicht gerechtfertigt. Es scheint, daß die Mönche ebensowenig Vertrauen zu dem neugierigen jungen Russen hatten wie der griechisch-orthodoxe Patriarch in Damaskus und gleich jenem ihre Schätze lieber vor Kratschkowski verborgen hielten. Die Klosterbibliothek verfügt neben dem weltweit wohl einzigen kompletten Satz aller Drucke von aš-Šuʿair und anderen kostbaren arabischen Frühdrucken arabischer und europäischer Provenienz über einige hundert Handschriften, von denen bisher nur ein Teil katalogisiert worden ist.²⁴

d) Andere Druckereien im Libanon des 18. Jahrhunderts

Die weiteren Bemühungen um den Buchdruck im Libanon des 18. Jahrhunderts werden dann

15 Hāġġ, *Ar-rabbāniya*, S. 534-535; Carsten-Michael Walbinder, »Juan Eusebio Nieremberg: Mīzān al-amān wa-qistās abadiyyat al-insān («The scales of time and the measure of man's eternity»)«, in: Kreiser, *The Beginnings of Printing*, S. 26-27.

16 Luwīs Šaiḥū, *Tārīḥ fann aṭ-ṭibāʿa fī l-mašriq*, Beirut 1995, S. 40.

17 Hāġġ, *Ar-rabbāniya*, S. 433-434, 546-548.

18 Būlus Nazhā, *250 ʿāman ʿalā wafāt aš-šammās al-ʿallāma ʿAbdallāh Zāhir (1748-1998) muʿassis al-maṭbaʿa al-ʿarabiya al-ūlā*, al-Ḥunšāra/Libanon 1998, S. 28-29; Hāġġ, *Ar-rabbāniya*, S. 543.

19 Hāġġ, *Ar-rabbāniya*, S. 535.

20 Hāġġ, *Ar-rabbāniya*, S. 551-552.

21 Nazhā, *250 ʿāman*, S. 25-28.

22 Nazhā, *250 ʿāman*, S. 25.

23 *Kitāb ṭarīqat ʿilm li-aġli l-Brūtistānt*, s. Nazhā, *250 ʿāman*, S. 28; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 3, Vatikanstadt 1949, S. 284-285.

24 Joseph Nasrallah, »Bibliothèque de Dair aš-Šuʿair«, in: idem, *Catalogue des manuscrits du Liban*, Bd. 3, Beirut 1961, S. 175-269.

von Glass und Roper übergangen, die sich direkt der »Expansion und Konsolidierung des arabischen Druckwesens im 19. Jahrhundert« zuwenden (Glass/Roper, S. 181ff.). Der »missing link« zwischen aš-Šuwayr und den Aktivitäten im 19. Jahrhundert findet sich im Beitrag von Coakley, wo es heißt: »Das maronitische Druckwesen wurde am Ende des 18. Jahrhunderts im Libanon zu neuem Leben erweckt, wobei die meisten Druckerzeugnisse allerdings auf Arabisch und – unter Aufsicht des ‘Abdallāh Zāhir, dem Begründer einer Druckerei in aš-Šuwayr (1733) – auch in arabischer Schrift erschienen.« (Coakley, S. 99)

Die in dieser Passage gemachten Aussagen verlangen nach einer näheren Erörterung. Leider sagt Coakley nicht, welche maronitischen Druckereien seiner Meinung nach Ende des 18. Jahrhunderts begonnen hätten, Werke in arabischer Schrift zu produzieren. Er bezieht sich offenkundig aber nicht auf die Druckaktivitäten »in der (um 1795) wieder errichteten Druckerei in Quḏḥayyā [...], die bis 1897 fortfuhr, Bücher in Syrisch zu drucken« (Coakley, S. 99). Aber da man auch in Quḏḥayyā nachweislich erst Anfang des 19. Jahrhunderts den Druckbetrieb wieder aufnahm²⁵, gab es meines Wissens im Verlauf des 18. Jahrhunderts überhaupt nur zwei erfolgreiche Versuche, neben der Werkstatt von aš-Šuwayr weitere Druckereien zu etablieren. Zum einen das kurzlebige Unternehmen im griechisch-orthodoxen Georgskloster von Beirut (ca. 1751-1753)²⁶ und zum anderen die Inbetriebnahme einer Druckerei im maronitischen Kloster Moses’ des Äthiopiers (Mār Mūsā al-Ḥabašī) in ad-Duwwār. Die dort installierte Presse brachte nach 1785 einige liturgische Werke in syrischen Lettern (z.T. Karšūnī) hervor²⁷ ehe sie Anfang des 18. Jahrhunderts in das Antoniuskloster von Quḏḥayyā transferiert wurde und dort – wie oben angedeutet – weiter Werke in syrischer Schrift produzierte. Erst mit der Einrichtung der protestantischen amerikanischen Missionspresse (1834) und der Wiederinbetriebnahme der griechisch-orthodoxen Georgsdruckerei (spätestens 1845)²⁸ in Beirut wurden neben aš-Šuwayr zwei weitere Druckereien im Libanon geschaffen, die sich arabischer Lettern bedienten. Von der Herstellung von Druckerzeugnissen in arabischer Schrift außerhalb aš-Šuwayrs kann also bis weit in das 19. Jahrhundert hinein keine Rede sein.

Was nun die Behauptung anbelangt, ‘Abdallāh Zāhir habe die maronitischen Druckaktivitäten Ende des 18. Jahrhunderts beaufsichtigt, so ist die Erklärung für diese absurde Idee (Zāhir war 1748 gestorben) in der mangelhaften Qualität der Übersetzung zu suchen. »Following the lead of ‘Abdallāh Zāhir« meint nämlich »dem Beispiel ‘Abdallāh Zāhirs folgend« und nicht »unter Aufsicht des ‘Abdallāh Zāhir«.

e) *Der frühe Buchdruck in Ägypten: Napoleon; die Druckerei von Būlāq*

Nicht richtig ist, daß Mitteilungen und Erlasse an arabischsprachige Adressaten vor der 1798 in Alexandria eingerichteten Druckerei des französischen Expeditionscorps in der arabischen Welt ausschließlich handschriftlich bzw. mündlich verbreitet worden seien (Glass/Roper, S. 182). Schon zwei Jahre vor den Franzosen hatte sich der griechisch-katholische Patriarch Agapius Maṭar der Druckerei in aš-Šuwayr bedient, um einen Erlaß (*manšūr*) an die Gläubigen seiner Gemeinschaft vervielfältigen zu lassen.²⁹

Das vom ägyptischen Herrscher Muḥammad ‘Alī in Būlāq ins Leben gerufene Druckhaus wird als »die erste islamische Druckerei der arabischen Welt« apostrophiert (Glass/Roper, S. 183).

25 Joseph Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*, Harissa 1949, S. 66.

26 Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*, S. 46.

27 Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*, S. 65-66; Ġūrġ Ṣaġbīnī, *Dair Mār Mūsā al-Ḥabašī 1607-1997*, ad-Duwwār/Libanon 1998, S. 175-176.

28 Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*, S. 58.

29 Nazḥā 250 ‘āman, S. 26.

Zumindest für die Anfangszeit der Druckerei ist aber eine starke christliche Mitwirkung zu konstatieren, vor allem syrische bzw. syrischstämmige Christen spielten eine herausragende Rolle. Der erste Direktor war ein Maronit aus Damaskus; das erste in Būlāq gedruckte Werk, ein arabisch-italienisches Wörterbuch, entstammte der Feder des Salvatorianermönchs Raphael (Rūfā'il) Rāhiba (bzw. Zaḥḥūr), der dann auch weitere Übersetzungen zur Veröffentlichung vorbereitete und als Korrektor betreute. Pater Rāhiba, der den Buchdruck in Italien, im Libanon und in Frankreich kennengelernt hatte, wird sogar das Verdienst zugeschrieben, Muḥammad 'Alī, dessen Vertrauter er war, die Idee der Einrichtung einer Druckerei in Ägypten eingegeben zu haben.³⁰

Neben Rāhiba waren aber auch weitere meist syrischstämmige Christen als Übersetzer in Būlāq tätig. Von den 28 im Zeitraum 1822 bis 1837 veröffentlichten Übersetzungen stammen allein 16 von Syrern.³¹

f) Die Druckereien des Libanon im 19. Jahrhundert

Den europäischen Missionaren und einer »Gruppe arabischer Privatleute christlichen Bekenntnisses« wird die »Rolle des Förderers der Drucktechnik« in Beirut zugeschrieben, was letztlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Etablierung der Stadt »als arabisches Druckereizentrum« führte (Glass/Roper, S. 192). Allerdings sollte nicht vergessen werden, daß, wie gezeigt, auch hier eine regionale Kirche zu den Pionieren gehört hatte. Daß sich »die traditionellen Kirchenautoritäten« durchaus nicht nur »auf den Druck religiöser Bücher« verlegten (Glass/Roper, S. 193), zeigt z. B. die 1865 gegründete Presse der Salvatorianer (al-maṭba'a al-muḥalliṣiyya)³², wo vor allem nicht-religiöse Schriften gedruckt wurden (15 »profane« im Vergleich zu 4 »religiösen«), von denen etliche der Feder von Nāṣif al-Yazīḡi entstammten, dem gefeierten Nestor der arabischen literarischen Wiedergeburt (*Nahḍa*).³³ Die Druckerei produzierte 1870 auch eine von dem syrisch-katholischen Priester Louis (Luwīs) Šābūnḡi begründete und herausgegebene, literarisch-wissenschaftliche Zeitschrift, die dann später nach Kairo verlegt wurde.³⁴

Das eigentlich Phänomene in der Geschichte des libanesischen Buchdrucks im 19. Jahrhundert war allerdings nicht so sehr das Entstehen von Druckereien in der stark westlich geprägten Metropole Beirut, sondern die zeitgleiche Ausbreitung des Buchdrucks über das gesamte Land auch in entlegene Orte und Regionen hinein (Dayr al-Qamar, Ehden u. a.).³⁵ Der Umstand, daß es sich auch hier fast ausschließlich um christliche Unternehmungen handelte, macht deutlich, daß sich muslimische Kreise selbst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dem Medium Buchdruck gegenüber noch immer zögerlich verhielten. Lebten hier alte Vorbehalte gegen das gedruckte Wort fort, fehlte es an einer adäquaten Lesekultur und somit der nötigen Leserschaft, mangelte es an technischem Verständnis? Antworten auf diese im Kontext eines als »Revolution« bezeichneten Prozesses sehr zentralen Fragen bleiben die Autoren leider schuldig. Wenn Glass

30 Zu Rūfā'il Rāhiba (1759-1831) s. Ilyās Kuwaitir, *Ar-rabbāniyya al-muḥalliṣiyya fī suṭūr wa-suwar*, o. O. [Libanon] 1996, S. 85-89 (als »Inspirator« der Druckerei von Būlāq: S. 88). Zur Mitwirkung Rāhibas an der Druckerei von Būlāq vgl. auch Ḥalīl Šabāt, *Tārīḥ at-ṭibā'a fī l-maṣriq al-'arabī*, Kairo 1966, S. 140.

31 Thomas Philipp, *The Syrians in Egypt 1725-1975*, Stuttgart 1985, S. 68-69.

32 S. Kuwaytir, S. 80-81; Šaiḥū, *Tārīḥ fann at-ṭibā'a*, S. 105-107.

33 Šaiḥū, *Tārīḥ fann at-ṭibā'a*, S. 106-107.

34 Kuwaytir, 96. Šaiḥū, *Tārīḥ al-ādāb al-'arabiyya (1800-1925)*, Beirut 1991, S. 74-75. Zu Šābūnḡi (1833-1928) s. zudem Miḥā'il al-Ġumaiyil, *Tārīḥ wa-siyar kahanat as-Suriyān al-kāṭūlik min 1750-1985*, Beirut 1986, S. 237-239.

35 Vgl. Šaiḥū, *Tārīḥ fann at-ṭibā'a*, S. 138-149.

und Roper im 19. Jahrhundert eine »Erneuerung der arabischen Schriftkultur im Nahen Osten im Zeitraffertempo« beobachten (Glass/Roper, S. 181), so ist dies eine Frage der Perspektive. Gemessen an den Entwicklungen, die sich 400 Jahre zuvor (!) in Europa abgespielt hatten, als allein in der Inkunabelzeit binnen 50 Jahren weit über eintausend Druckereien an etwa 260 Druckorten entstanden waren, die etwa 17 Millionen Bücher produziert hatten, vollzogen sich die Prozesse im Orient selbst im 19. Jahrhundert noch im Zeitlupentempo. Auch wenn das 19. Jahrhundert zweifelsohne einen sichtbaren Fortschritt gegenüber den beiden vorangegangenen Jahrhunderten brachte, blieb der Rückstand zu Europa und Nordamerika in jeder Hinsicht extrem. Welche Auswirkungen dies auf die betroffene Region haben mußte, der es nicht wirklich und umfassend gelang, Anschluß an die sich rasant entwickelnde Informations- und Wissensgesellschaft des Westens zu gewinnen, in der Druckerzeugnisse eine so entscheidende Rolle spielten (und spielen), kann man nur erahnen. Die Dürftigkeit der Quellen gestattet für die Frühzeit des Buchdrucks in der arabischen Welt, die bis weit in das 19. Jahrhundert währte, ja in einigen Regionen gar erst danach einsetzte, keine Untersuchungen wie sie für Europa oder Nordamerika möglich sind. Aber es scheint doch so, daß die aktuellen, gravierenden Rückstände der arabischen Länder auf dem Gebiet des Buch- und Zeitungsdrucks, wie sie erst unlängst wieder vom *Arab Human Development Report 2003* aufgezeigt wurden, eine historische Determinante haben, die weit in die vorkoloniale Epoche zurück reicht.

Carsten Walbinder

Acts of the International Congress Comparative Liturgy. Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948). Rome, 25-29 September 1998, ed. by Robert F. Taft, S. J. & Gabriele Winkler = OCA 265, Roma 2001, 1020 Seiten

Der Name Anton Baumstark steht für eines der bedeutendsten Kapitel liturgiewissenschaftlicher Forschung des 20. Jhs. Die von ihm maßgeblich geprägte Methode der Vergleichenden Liturgiewissenschaft hat nicht nur die philologische und historische Erforschung der alten Liturgien befruchtet, sondern darüber hinaus für das Verständnis der Traditionen des christlichen Orients und damit für die christliche Ökumene Außerordentliches geleistet. Schließlich schuf die Erforschung der altkirchlichen Liturgien entscheidende Voraussetzungen für die Erneuerung des Gottesdienstes in den unterschiedlichen Konfessionen. Von daher lag es nahe, anlässlich des 50. Todestages einen wissenschaftlichen Kongreß abzuhalten, der sich aus unterschiedlichsten Perspektiven mit dem Werk Anton Baumstarks und seiner Wirkungsgeschichte befaßte. Er fand im September 1998 im Pontificio Istituto Orientale in Rom statt, die Akten liegen bereits seit 2001 vor. Verantwortlich für die Planung und Durchführung waren die Herausgeberin und der Herausgeber des vorliegenden Bandes, die in Tübingen lehrende Professorin für Liturgiewissenschaft Gabriele Winkler und der in Rom lehrende Jesuit Robert Taft, beide in vorderster Linie heutiger philologisch und historisch orientierter liturgiewissenschaftlicher Forschung stehend. So verwundert es auch nicht, daß sie die führenden Gelehrten aus aller Welt zu dem Kongreß in Rom versammeln konnten. Der Kongreßband ist denn auch so etwas wie ein »Who is who« »internationaler liturgievergleichender Forschung. Er spiegelt einerseits die Architektur des römischen Kongresses wider, stellt darüber hinaus aber auch ein Kompendium des status quo und der anstehenden Fragen dar.

Der weite Horizont der Fragestellungen wird im Einleitungssay der beiden Herausgebenden abgesteckt. Darin kommen die Prinzipien Baumstarkscher Forschung zur Sprache, insbesondere

das Quellenstudium in den Originalsprachen, die strukturelle Analyse, Kontextualisierung und theologische Interpretation der Quellen. Daraus ergibt sich wie von selbst die bleibende Aktualität dieses Ansatzes, wobei es auf dem Kongreß wesentlich darum ging, die weitergehenden Implikationen aufzuzeigen. Den Beiträgen ist die von Hans-Jürgen Feulner betreute, 570 Titel umfassende Bibliographie Baumstarks vorangestellt, die das beeindruckende Spektrum des Gelehrten dokumentiert. Die 34 Beiträge des Bandes sind in 6 Partien aufgeteilt.

Der erste Abschnitt ist der Person und dem Werk Anton Baumstarks gewidmet. Reinhold Baumstark (Enkel von Anton Baumstark) und Hubert Kaufhold publizieren zunächst »Anton Baumstarks wissenschaftliches Testament«, einen umfangreichen Brief an den Laacher Benediktiner Odilo Heiming. In diesem Beitrag kommt das von Tragik nicht freie Leben Baumstarks zur Sprache, auch seine Verstrickung in den Nationalsozialismus. In seinem wissenschaftlichen Testament schreibt Anton Baumstark, daß er an eine Kollektivschuld des deutschen Volkes glaube: »... jedenfalls an eine persönliche Mitschuld meinerseits und deshalb glaube [ich], daß wir in gerechter Weise leiden.« (81) Wissenschaftliche Konsequenzen daraus zu ziehen, war ihm leider nicht mehr vergönnt. Hubert Kaufhold fügt eine biographische Skizze aufgrund meist unbekannter Quellen an, in der er darstellt, »daß Anton Baumstark auch ein tiefgläubiger Mann war, dem die Liturgie und die Teilnahme daran persönlich sehr viel bedeutete und die ihm in den vielen Mühsalen und herben Enttäuschungen seines bewegten Lebens Trost und Zuversicht schenkte« (144). Dom Emanuel Lanne OSB erhellt Entstehung und Kontext des berühmten Werks »Liturgie Comparée«, entstanden aus zehn Vorlesungen, die Baumstark 1932 im Kloster D'Amay-sur-Meuse gehalten hatte (145-161). Fritz West liefert eine kritische Würdigung des organischen Liturgieverständnisses: »Baumstark's tree and thoughts after harvest« (163-189). Die grundsätzliche Anfrage an die Vorstellung der ursprünglichen Einheit der Liturgie hat vielfältige methodologische Implikationen für die liturgiehistorische Forschung wie für die Erforschung zeitgenössischer Liturgien.

Der zweite Themenbereich des Bandes sammelt Beiträge, die die Methode der Vergleichenden Liturgiewissenschaft reflektieren. Robert Taft befaßt sich ausführlich mit den zehn Baumstarkschen Gesetzen, die er auf einer Metaebene analysiert (191-232). Inwiefern handelt es sich dabei um »Gesetze«? Wie ist Liturgie zu studieren: praktisch, historisch oder theoretisch? Was ist aus den Erkenntnissen der Vergleichenden Liturgiewissenschaft zu lernen? Ein wesentlicher ökumenischer Lernertrag war etwa die Anerkennung der ekklesialen Dignität der ostsyrischen Anaphora der Apostel Addai und Mari, die den Mahlbericht mit den Einsetzungsworten nicht kennt. Dieses Faktum, das erst in jüngster Zeit in der katholischen Kirche Schlagzeilen machte, ist schon seit langem fester Bestandteil liturgiewissenschaftlicher Diskussion. Für Taft gehören zum seriösen Studium der Liturgie immer drei Dinge hinzu: Verstehen, basierend auf Wissen und mit Blick auf Anwendung. Paul De Clerck reflektiert die Baumstarkschen Gesetze unter dem Gesichtspunkt der Evolution der Liturgie und ihrer Reformen (233-249). Er plädiert für eine Präzisierung der Terminologie, etwa in der Unterscheidung von Evolution als endogener Entwicklung der Liturgie sowie den exogenen Veränderungen durch Modifikationen und Reformen. Da alle drei Faktoren bestimmend sind, müsse man von einem Paradigmenwechsel ausgehen: vom »organischen« Evolutionsbegriff Baumstarks zum ekklesialen. Dies erfordert neben den diachronen Methoden auch ein synchrones Instrumentarium. Achille M. Triacca S. D. B. († 2002) legt eine methodologische Reflexion vor: »Von der Komparatistik zur Interdisziplinarität« (251-282). In diesem groß angelegten methodologischen Konzept zeigt sich der Quantensprung einer integrativ verstandenen Liturgiewissenschaft, die ihrem Gegenstand nur durch eine Kombination philologischer, historischer, systematischer und praktisch-theologischer Methoden gerecht werden kann. Die Grenzen der komparativen Methoden Baumstarks zeigt auch Bryan D. Spinks auf, hier hinsichtlich der Liturgien der Reformationskirchen (283-303). Anhand von vier Beispielen legt er die Eigengesetz-

lichkeit reformatorischer Liturgiereform dar, die sich nicht in ein organisches Entwicklungsmodell zwängen läßt. (Im deutschen Sprachraum hat Friedrich Lurz dies anhand reformierter Abendmahlsliturgie aufgewiesen: F. Lurz, *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft = *Praktische Theologie* heute 38, Stuttgart 1998; ders., *Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft: Trierer Theologische Zeitschrift* 108 [1999] 273-290).

Der dritte Abschnitt des Bandes bringt die Baumstarkschen Methoden in den verschiedenen liturgischen Traditionen zur Anwendung. Charles Renoux handelt über »Jérusalem dans le Caucase: Anton Baumstark vérifié« (305-321). In zwei zentralen Bereichen – Lektionar und Hymnik – wird das Fortleben Jerusalemer Traditionen und ihrer jüdischen Wurzeln in den armenischen und georgischen Quellen dargelegt und die Relevanz dieser Quellen für die Kenntnis altkirchlicher Liturgie nachgewiesen. Damit stellt der Verfasser die Aktualität der historisch-kritischen Methode Baumstarkscher Prägung unter Beweis. Ausführlich handelt Heinzgerd Brakmann über Baumstarks Forschungen zur Liturgie Ägyptens: »Zwischen Pharos und Wüste. Die Erforschung alexandrinisch-ägyptischer Liturgie durch und nach Anton Baumstark« (323-376). Der Beitrag weist einerseits die Bedeutung Baumstarks für diesen nicht im Zentrum seiner Forschung situierten Liturgiebereich nach, zeigt andererseits den ungeheuren Fortschritt der Quellsituation und Erforschung der Liturgie Alexandriens und Ägyptens auf. Damit legt Brakmann einen umfassenden Forschungsüberblick vor. Zudem macht er deutlich, daß Baumstarks »vergleichende Liturgiekunde« zumindest in Hinblick auf die alten Liturgien nach wie vor Aktualität als »ökumenische Liturgiewissenschaft« besitzt. Sebastian P. Brock bezieht sich auf die epikletischen Überlieferungen Syriens: »*Invocations to/for the Holy Spirit in syriac liturgical texts: some comparative approaches*« (377-406). Untersucht werden die im Zusammenhang mit der Herabkunft des Hl. Geistes verwendeten Verben. Aufgrund des Befunds kommt er zu einigen bemerkenswerten Schlußfolgerungen. So sei davon auszugehen, daß in der Frühzeit eine größere Zahl von Anaphoren existiert habe. Dies macht den Bezug neu aufgefundener Fragmente auf die wenigen (mehr oder weniger zufällig) überlieferten Formulare problematisch. Die Frage der Verschriftlichung liturgischer Traditionen und damit insgesamt der Datierung liturgischer Texte ist ohne gesicherte außerliturgische Parallelen nach wie vor offen. Den umfangreichsten Beitrag des Bandes legt die Mitherausgeberin Gabriele Winkler vor: »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der *Oratio Post Sanctus* und *Anamnese* sowie *Interzessionen* und die *Taufbekenntnisse*« (407-493). Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist Hieronymus Engberdings Standardwerk über das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie (1931), dessen Stemma der Untersuchung vorangestellt ist. Nach eingehender Analyse vor allem der armenischen Textzeugen sowie syrischer Paralleltexte und unter Heranziehung von Parallelen in Taufsymbola kommt sie zu einer Modifikation der Genealogie Engberdings, insofern der ägyptische Strang nicht in allem die älteste Überlieferung repräsentiere. Insgesamt verlagert sie das Schwergewicht in Richtung Syrien und Armenien, was nicht geringe Konsequenzen für die Verfasserfrage hat. Die hier und anderenorts publizierten Untersuchungen Winklers zur Entstehungsgeschichte der Basileiosliturgie bringen Bewegung in die Diskussion um die Frühgeschichte der unter dem Namen des Basilius verbreiteten Anaphoren und der Entwicklungsgeschichte der Anaphora insgesamt. Eine umfangreiche liturgievergleichende Studie über ein kurzes liturgisches Stück, das bereits Baumstark eingehend untersuchte, legt Sebastia Janeras vor: »*Le Trishagion: une formule brève en liturgie comparée*« (495-562). Wenige liturgische Formeln erfreuen sich einer so großen Verbreitung und wurden zugleich so gründlich mißverstanden. Janeras zeigt die unterschiedlichen liturgischen Orte dieses Gesangs, seine Parallelen und seine verschiedenen Deutungen auf (zu den Improperien der römischen Liturgie vgl. jetzt auch: A. Gerhards, *Improperia*: RAC 17 [1996] 1198-1212). Aufgrund der

Vereinbarkeit der christologischen und trinitarischen Auslegung handele es sich um eine wirkliche »Versöhnungsformel« der Christenheit. Die Problematik der Veränderung der theologischen Gebetsrichtung vor dem Hintergrund alttestamentarisch-jüdischer Gebetspraxis wird freilich nicht thematisiert. Der letzte Beitrag dieses Abschnitts stammt von Cesare Giraudo: »Genesi e struttura dell'anafora alla luce del metodo comparativo« (563-582). Giraudo hatte 1981 mit einer Studie über die Entwicklung der Struktur der Anaphora aus alttestamentarischen und jüdischen Gebetsformen eine lebhafte Diskussion in der Forschung ausgelöst, die er in weiteren Publikationen mitbestimmt hat. Der Beitrag versteht sich als eine Art Resümee der durch seine Methode erzielten Ergebnisse und der noch offenen Fragen. Deutlich wird die Intention des Verfassers, die Anaphoraforschung als liturgische Theologie zu betreiben, die freilich im Sinne Baumstarks auf philologischem Fundament beruhen muß.

Einen bedeutenden, im Rahmen eines Podiums behandelten Teilaspekt des Kongresses dokumentiert der vierte Abschnitt des Bandes über Kirchenordnungen als ungelöstes Problem der Vergleichenden Liturgiewissenschaft. Christoph Marksches stellt neue Forschungen zur sogenannten »*Traditio Apostolica*« vor (583-598). Es handelt sich um die Zusammenfassung und punktuelle Weiterführung einer 1999 erschienenen größeren Studie (Ch. Marksches, *Wer schrieb die sogenannte »Traditio Apostolica«? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in: W. Kinzig – Ch. Marksches – M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten »Traditio Apostolica«, zu den »Interrogationes de fide« und zum »Römischen Glaubensbekenntnis«* = AKG 74, Berlin/New York 1999, 1-74). Ergebnis der hier referierten Untersuchungen ist eine Dekonstruktion des lange bestehenden Forschungskonsenses über die Identität dieser Schrift, die ja nur in Rekonstruktionsversuchen greifbar ist. Marksches weist auf die Folge hin, daß das Textmaterial »als selbständige Quelle für historische und theologische Argumentationen weitgehend ausscheiden muß« (597). Wenn man bedenkt, welche Bedeutung die »*Traditio Apostolica*« vor allem aufgrund der Textausgabe von Bernard Botte für die Liturgiereform der römisch-katholischen Kirche und in deren Gefolge für eine Reihe von Kirchen der Reformation sowie für die alt-katholische Kirche hatte und hat (vgl. im deutschen Sprachraum auch die darauf fußende Ausgabe von Wilhelm Geerlings in FC), so sind die Folgen in der Tat gravierend: Man kann sich nun nicht mehr auf eine allgemein konsensfähige vornizänische Kirchenordnung beziehen, um etwa ein Modell für ein »unverdächtiges« Eucharistiegebet zu bekommen. Mit dieser Dekonstruktion geht wohl auch die Enttäuschung einer generellen Fixierung auf die Autorität schriftlicher liturgischer Quellen einher, als seien diese wie Schriftbeweise zu gebrauchen. Die liturgische Praxis der Frühzeit war doch wohl eine andere. Marcel Metzger untersucht die Sammlungen apostolischer Traditionen unter diesem Gesichtspunkt: »*Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique*« (599-611). Auch in diesem Beitrag wird deutlich, daß man den Quellen nicht gerecht wird, wenn man sie als literarische Substrate behandelt. Es handelt sich um Zusammenstellungen von Kompilatoren, die von der Apostolizität ihrer Überlieferungen überzeugt waren. Schließlich behandelt Paul F. Bradshaw die Probleme einer neuen Edition der »*Traditio Apostolica*« (613-622). Er bezieht sich ebenfalls auf die Dekonstruktion der bisherigen Standards, weist aber auch auf die Parallelen im gesicherten Werk Hippolyts hin, denen er größeres Gewicht beimißt als Marksches. Im Vorwort zur 5. Auflage 1989 der Textausgabe von Bernard Botte schrieb der Rezensent: »Mit der vorliegenden fünften Auflage soll die Diskussion über die ursprüngliche Gestalt der *Traditio apostolica* nicht nur dokumentiert, sondern womöglich auch von neuem angeregt werden« (A. Gerhards, Vorwort zur fünften Auflage, in: Bernard Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, hg. von Albert Gerhards unter Mitarbeit

von Sabine Felbecker = LQF 39, Münster ⁵1989, VI). Die Diskussion ist noch in vollem Gang, wie die zitierten Beiträge zeigen.

Einen eigenen Abschnitt im Buch bildet der »Baumstark Prize Winning Essay« des damaligen Assistenten von Gabriele Winkler und jetzigen Inhabers des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, Hans-Jürgen Feulner: »Das anaphorische Fürbittgebet und die Diptychen nach der kritischen Edition der armenischen Athanasius-Anaphora« (623-670). Die auch in der Monographie des Verfassers über die Athanasius-Anaphora veröffentlichte Untersuchung knüpft an die Baumstarkschen Gesetze, die der Verfasser auch zitiert, an und fußt weitgehend auf den Vorarbeiten Hieronymus Engberdings, die jedoch an wichtigen Punkten modifiziert werden.

Der umfangreiche sechste und letzte Abschnitt des Bandes enthält 16 *communications* in alphabetischer Anordnung nach den Autorennamen. Sie beziehen sich sämtlich auf das Thema des Kongresses und ergeben insgesamt ein breites Spektrum. Die einzelnen Beiträge sollen zumindest genannt werden: Achim Budde, Wie findet man »ägyptisches Heimatgut«? Der ägyptische Ursprung der Basileios-Anaphora in der Diskussion (671-688); Patrizia Carmassi, Antichi lezionari dell'Alta Italia e delle Gallie. Stato della ricerca e problemi metodologici (689-703); Barbara Crostini Lappin, Liturgical form and content in an eleventh-century byzantine homiliary: the Evergetis Katechetikon (705-737); M. Daniel Findikyan, The multiplication of prospers in the armenian liturgy of the hours and Baumstark's law of the preservation of ancient liturgical material (739-759); Peter Galadza, Baumstark's Kievan contemporary, Mikhail N. Skaballanovich (1871-1931[?]): a sketch of his life and hagiology (761-775); David R. Holton, The evolution of the eucharistic liturgy: Baumstark confirmed (777-785); Maxwell E. Johnson, Baptism as »New Birth ex aqua et spiritu«: a preliminary investigation of western liturgical sources (787-807); André Lossky, La cérémonie du lavement des pieds: un essai d'étude comparée (809-832); Enrico Mazza, Un criterio particolare nella tecnica di costruzione delle anafore: l'uso della fonte della fonte (833-889); Reinhard Meßner, Die Grundstruktur der Taufe im römischen Ritus (891-905); Stefano Parenti, La »vittoria« nella chiesa di Costantinopoli della liturgia di Crisostomo sulla liturgia di Basilio (907-928); Erich Renhard, Die Interzessionen der älteren Version der armenischen Basiliusanaphora (921-961); Gerard Rowhorst, Baumstark's methodology in practice: historical research on the blessing of baptismal water in the Roman liturgy (963-979); Christian Troelsgård, Methodological problems in comparative studies of liturgical chant (981-996); Edward Yarnold, The function of institution narratives in early liturgies (997-1004); Ugo Zanetti, Parallèles antiques au *malke'e* éthiopien (1005-1020).

Die *communications* zeigen das weite Feld der Anwendungsmöglichkeiten des Baumstarkschen Methodeninstrumentariums, dokumentieren aber auch die Weiterentwicklung nach über einem halben Jahrhundert Forschungsgeschichte. Die Themen betreffen praktisch alle relevanten Gebiete christlicher Liturgie. Neben der stark vertretenen Anaphoraforschung bzw. der Eucharistiefeyer insgesamt kommen Lektionare, Homiliare, Hymnik und liturgischer Gesang, einzelne Texte wie das Trishagion und Riten wie Fußwaschung und Taufwasserweihe, Tauffeier und Tagzeitenliturgie zur Sprache.

Insgesamt bietet sich der Band als ein Kompendium liturgievergleichender Forschung dar. Neben Überblicksartikeln von hohem lexikalischem Wert stehen profunde Spezialstudien, deren Bedeutung nicht selten über den behandelten Gegenstand hinausweisen, insbesondere hinsichtlich der Weiterentwicklung der liturgievergleichenden Methode. Dies betrifft z. B. die in verschiedenen Beiträgen behandelte Frage der literaturwissenschaftlichen Bewertung liturgischer Quellen. Offensichtlich wird eine ausschließlich auf die redaktionelle Bearbeitung am Schreibtisch fixierte Betrachtungsweise den tatsächlichen Traditionsverläufen nicht gerecht. Oralität und Literalität

stehen wohl lange Zeit in einer komplexen Wechselbeziehung. Dies ist z. B. der Fall in der Entwicklungsgeschichte der Anaphoren bis zu ihrer (mitunter sehr späten) definitiven Fixierung. Liturgie ist, wie neuere Untersuchungen auch methodologisch einzuholen versuchen, nicht einfachhin Text, sondern Textvollzug in Klang, Ritus und Raum. Dies macht die von Anton Baumstark geforderte zünftige philologische Forschung keineswegs zweitrangig, ordnet sie aber ein in einen breiteren hermeneutischen Ansatz, der auch andere, interdisziplinär zu betreibende methodische Zugriffe erfordert (vgl. A. Gerhards, Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium – Perspektiven und Aufgaben: Heiliger Dienst 57 [2003] 273-282). Die vom Ansatz her immer schon interdisziplinär und ökumenisch ausgerichtete Vergleichende Liturgiewissenschaft bildet dafür eine solide Basis, da sie zu Recht auf die zentrale Stellung von Wort und Sprache für den christlichen Gottesdienst und für die christliche Identität insgesamt verweist. Der vorliegende Band leistet daher nicht nur dem interdisziplinären wissenschaftlichen Gespräch, sondern auch den verschiedenen Kirchen in einer Phase grundlegender Umorientierung einen unschätzbaren Dienst. Dafür ist der Herausgeberin und dem Herausgeber sowie den beteiligten Autorinnen und Autoren zu danken.

Albert Gerhards

Kurzanzeigen

Michael Widmann, Der Orientalist Prof. DDr. Georg Graf vollendet sein Hauptwerk in Donauwörth (1930-1945), in: Mitteilungen des Historischen Vereins für Donauwörth und Umgebung 2002, Donauwörth 2002, 135-145

Der Verfasser nimmt den langjährigen Aufenthalt Georg Grafs in Donauwörth zum Anlaß, über Leben und Werk zu berichten. Der Beitrag enthält einige bisher nicht bekannte Fakten, etwa über Krankheiten Grafs. Die Ausführungen über eine nervliche Zerrüttung 1930 erscheinen mir zu stark betont. Wahrscheinlich dienten die damaligen Atteste dazu, ihm das Ausscheiden aus der Seelsorge zu ermöglichen, um sich mehr der Wissenschaft widmen zu können, denn der Verzicht auf das Pfarramt war nur bei Vorliegen einer *iusta et proportionata causa* möglich (c. 189 des CIC von 1917). Von schwachen Nerven Grafs ist mir sonst nichts bekannt. Abgedruckt sind auch ein Photo des von ihm und seinen beiden Schwestern in Donauwörth bewohnten Hauses, Paßbilder der drei sowie Paßangelegenheiten betreffende Aktenstücke des Donauwörther Stadtarchivs.

Walter Selb (†) – Hubert Kaufhold, Das Syrisch-römische Rechtsbuch, 3 Bände, Wien 2002 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der phil.-hist. Klasse; 295), 259, 391 und 334 Seiten, ISBN 3-7001-3007-4, 210,80 Euro

Seit der Ausgabe zweier syrischer, der arabischen und der armenischen Version des Syrisch-römischen Rechtsbuches von Bruns und Sachau im Jahre 1880 sind eine Reihe weiterer, zum Teil stark voneinander abweichender Versionen bekanntgeworden. Das anzuzeigende Werk bietet erstmals eine kritische Ausgabe der bekannten syrischen Textzeugen. Im ersten, einleitenden Band wird u. a. eine Antwort auf die bisher strittige Frage gegeben, welche der verschiedenen Versionen die ursprüngliche Abfolge des Stoffes bewahrt hat. Außerdem finden sich ausführliche Angaben über die praktische Bedeutung dieser Quelle im Orient, die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr, über Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen, Zitate in anderen Werken sowie über die Textzeugen in arabischer, armenischer und georgischer Sprache, ferner Konkordanztabellen für die unterschiedlichen Paragraphenzählungen, ein syrisch-deutsches Glossar und Abbildungen der verwendeten syrischen Handschriften. Der zweite Band enthält insbesondere die kritische Ausgabe nebst deutscher Übersetzung. Der dritte Band bietet einen eingehenden rechtsgeschichtlichen Kommentar, der das Syrisch-römische Rechtsbuch als Quelle des römischen Rechtes ausweist.

Ernst Christoph Suttner, Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens. Mit einem Geleitwort von Franz Kardinal König. Herausgegeben von Wolfgang Nikolaus Rappert, Würzburg (Augustinus-Verlag) 2003 (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 53), 869 Seiten, ISBN 3-7613-0208-08

Der Band stellt die Fortsetzung der Aufsatzsammlung des bekannten emeritierten Wiener Patrologen und Fachmanns für Ostkirchenkunde dar. Er ist ebenso wie der erste Teil »Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion« (2 Bände, 1997) in der Reihe des Ostkirchlichen Instituts in Würzburg erschienen. Die zuvor in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden erschienenen wichtigen Beiträge liegen nun in leicht zugänglicher Form gesammelt und thematisch gegliedert vor. Der 2003 erschienene Band enthält darüber hinaus auch einige bisher ungedruckte Arbeiten, vor allem Kongreßvorträge. Entsprechend dem Hauptarbeitsgebiet des Verfassers gelten die Beiträge vorwiegend den slawischen Kirchen, der Geschichte der kirchlichen Unionen und ökumenischen Fragen, doch finden sich auch Aufsätze aus dem Bereich des Christlichen Orients im engeren Sinn, so z. B. zur armenischen, ostsyrischen und äthiopischen Kirchengeschichte, über das Patriarchat von Jerusalem, über »Die Jesuiten und der christliche Osten« oder »Die Konfrontation der Ostkirchen mit westlicher Theologie unter osmanischer Herrschaft«. Der neue Band wird durch ein Personenregister erschlossen.

Jens Haupt (Hrsg.), Ex Oriente Lux : Licht aus dem Osten. Theologische Wissenschaft und ökumenische Freundschaft, Hofgeismar (Evangelische Akademie Hofgeismar) 2003 (= Hofgeismarer Protokolle 328), 67 Seiten, ISBN 3-89281-237-3, 7,00 Euro

Am 18. Februar 2002 beging der Theologische Fachbereich der Universität Marburg das 40jährige Bestehen des Seminars für Ostkirchenkunde. Die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Reden sind in dem Bändchen dokumentiert. Die Marburger Kirchengeschichtler Wolfgang Bienert und Hans Schneider betonten in ihren einführenden Ansprachen die Bedeutung der Ostkirchengeschichte in Marburg, wo so bedeutende Vertreter wie Friedrich Heiler (1892-1967) und Ernst Benz (1907-1978) wirkten, und erinnerten an die Entstehung des entsprechenden Lehrstuhls und Seminars im Jahre 1962. Diese beiden in ihrer Art einzigartigen Institutionen, die weit über Marburg hinaus bekannt sind, wurden von Peter Kawerau (1915-1988) und Wolfgang Hage (* 1935) entscheidend geprägt. Den Festvortrag hielt Karl Pinggéra, der inzwischen Hochschuldozent für Ostkirchengeschichte in Marburg geworden ist und diese Tradition fortsetzt. Unter dem Titel »Ex Oriente Lux« handelte er »Vom Sinn ostkirchengeschichtlicher Forschung an einer Evangelisch-Theologischen Fakultät« (S. 17-37). Seine Thesen sind: 1. Ostkirchengeschichte verhilft der Theologie zu einer notwendigen Erweiterung ihres Horizontes und überwindet damit ein auf Europa fixiertes Bild des Christentums. 2. Ostkirchengeschichte vermittelt diejenigen Kenntnisse, die eine fruchtbare Begegnung mit den Christen des Ostens erst ermöglichen. 3. Ostkirchengeschichte erschließt den Reichtum der geistlichen Überlieferung des Christlichen Ostens angesichts der Frömmigkeitskrise der Gegenwart. 4. Ostkirchengeschichte bereichert den christlich-islamischen Dialog um die Perspektive der Christen des Ostens. Es bleibt zu hoffen, daß trotz der heutigen radikalen Sparmaß-

nahmen diese eigentlich unwiderleglichen Argumente Gehör finden und die Ostkirchenkunde in Marburg und darüber hinaus erhalten bleibt.

Das Heft erinnert gleichzeitig an die zehnjährige Kirchenfreundschaft zwischen der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Rum-orthodoxen Kirche von Antiochia. Zunächst gibt Wolfgang Hage einen Überblick über »Die christlichen Kirchen im Nahen Osten«. Anschließend analysiert Assaad Katan, Assistenzprofessor an der Universität Balamand (Libanon), »Die heutige Situation der Christen im Vorderen Orient« unter den Stichworten »Ökumene«, »Auswanderungswellen« und »Rollenkrise«. Zum Schluß berichtet Georg Richter, früher Studienleiter der Evangelischen Akademie Hofgeismar, über die »Kirchenfreundschaft«, die sich durch Tagungen in Hofgeismar, Treffen von Freundeskreisen, Besuche beim jeweils anderen Partner allmählich entwickelt hat und zunehmend mehr Interesse findet. Die Zwischenbilanz dieser eher inoffiziellen, aber doch von beiden Kirchen getragenen Beziehungen fällt sehr positiv aus.

Hubert Kaufhold